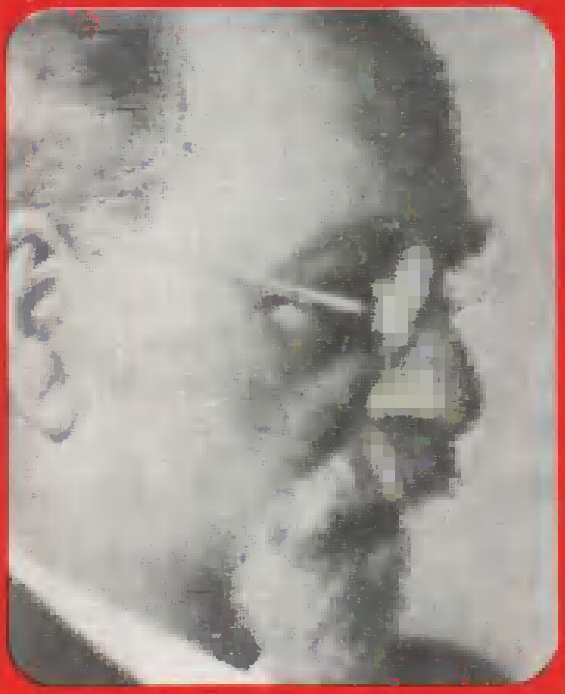
HUSSERL



Filosofia ca ştiinţă riguroasă

PAIDEIA

Colecţia cărţilor de seamă

EDMUND HUSSERL

FILOSOFIA CA ŞTIINŢĂ RIGUROASĂ

Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Tatiana Pânzaru

© Editura Paideia, 1994
Şos. Ştefan cel Mare nr. 2
71216 Bucureşti 2
ROMANIA
tel. (00401) 2104593
fax (00401) 2106987

În original: **Philosophie als strenge Wissenschaft**, în LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, hrsg. von Georg Mehlis, Band I, 1910/11. Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck), 1910 - 11, pp. 289-341

I.S.B.N. 973-9131-02-6

EDMUND HUSSERL

Filosofia ca ştiinţă riguroasă

Traducere, postfaţă, note şi comentarii de Alexandru Boboc

EDITURA PAIDEIA

FILOSOFIA CA ŞTIINŢĂ RIGUROASĂ*.

[289] Încă de la primele sale începuturi, filosofia a ridicat pretenţia de a fi o ştiinţă riguroasă[1], ba chiar ştiinţa care ar satisface pe deplin nevoile teoretice cele mai înalte, făcînd astfel posibilă, din punct de vedere etico-religios, o viaţă reglementată de normele pure ale raţiunii. Cu mai multă sau mai puţină energie, această pretenţie a fost susţinută în diverse epoci ale istoriei, nefiind niciodată total abandonată, nici chiar atunci cînd interesele şi disponibilităţile pentru teoria pură erau ameninţate să se stingă sau cînd autoritatea religioasă stăvilea libertatea cercetării teoretice.

Pretenţia de a fi ştiinţă riguroasă filosofia nu a putut să o satisfacă pe deplin, însă, în nici una din epocile dezvoltării sale; aceasta nici chiar în cea din urmă epocă, în care, în ciuda multitudinii şi diversităţii orientărilor filosofice, de la Renaştere şi pînă în prezent, ea progresează, totuşi, esenţialmente unitar. Etosul dominant al filosofiei moderne constă însă în faptul că, în loc să se abandoneze în mod naiv unei înclinaţii filosofice, ea vrea să se constituie ca o ştiinţă riguroasă printr-o cercetare din ce în ce mai profundă, mai pătrunzătoare, aplecată asupra metodei, utilizînd tot mai mult calea reflecţiei critice[2]. Dar unicul rod matur al acestor străduinţe l-au constituit fundamentarea şi autonomizarea ştiinţelor riguroase ale naturii şi ale spiritului, precum şi a noilor discipline pur matematice.

---

* NOTĂ: se tipăreşte după textul *Philosophie als strenge Wissenschaft*, apărut în *LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*,herausgegeben von Georg Mehlis, Band I, 1910/11, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1910-1911, pp.289-341. Paginaţia din revista „Logos" va fi marcată în corpul textului între paranteze drepte. Notele autorului sînt date în subsol prin literele alfabetului, iar notele traducerii prin cifre arabe, la sfîrşitul textului.

Filosofia însă, chiar în sensul special care abia începea să se degajeze, era lipsită, atunci, ca şi mai înainte, de caracterul unei ştiinţe riguroase. Căci sensul ca atare al acestei profilări rămînea fără o determinare ştiinţifică precisă. Cum se situează filosofia faţă de ştiinţele naturii şi ale spiritului, dacă specificul filosofic al travaliului lor, care se referă totuşi în esenţă la natură şi spirit, reclamă în principiu noi atitudini cu ajutorul cărora sînt date tot din [290] principiu noi scopuri şi noi metode, deci, dacă specificul filosofic ne-ar conduce totodată la o nouă dimensiune sau s-ar derula pe unul şi acelaşi plan cu cel al ştiinţelor empirice ale naturii şi vieţii spiritului - toate acestea constituie un fapt încă destul de controversat[3]. Se arată astfel că sensul propriu al problemelor filosofice nu a ajuns niciodată la o elucidare ştiinţifică.

În felul acesta, filosofia, după intenţia sa istorică, cea mai sublimă şi mai riguroasă ştiinţă, cea care reprezintă exigenţa imperisabilă a omenirii către cunoaşterea pură şi absolută (şi ceea ce este inseparabil de aceasta: către ceea ce e pur şi absolut în domeniile valorii şi voinţei), tocmai ea nu este în stare să se configureze într-o ştiinţă veritabilă. Maestra evocată în opere nemuritoare ale umanităţii este cu totul incapabilă de a instrui într-o manieră care să fie obiectiv-valabilă[4]. Lui Kant îi plăcea să spună că se poate învăţa nu filosofia, ci numai filosofarea *(Philosophieren)*. Dar aceasta nu este altceva decît o recunoaştere a caracterului neştiinţific al filosofiei. Atît cît ştiinţa se oferă ca una veritabilă, tot atît se şi poate instrui şi învăţa, şi aceasta pretutindeni, în acelaşi sens. Nicăieri însă învăţarea ştiinţifică nu este o acceptare pasivă a unei materii străine de spirit; ea se bazează pretutindeni pe spontaneitate, pe o înnoită creare interioară, după principii şi consecinţe, a intuiţiilor raţionale dobîndite de spiritele creatoare. Filosofie însă nu se poate învăţa, deoarece aici nu există asemenea intuiţii concepute şi fundamentate în mod obiectiv sau, ceea ce este acelaşi lucru, deoarece îi lipsesc probleme, metode şi teorii net delimitate conceptual şi, după sensul lor, pe deplin clarificate.

Pentru a fi mai clar, eu nu spun că filosofia ar fi o ştiinţă imperfectă, ci spun pur şi simplu că ea nu este nicidecum ştiinţă; căci ea nu şi-a făcut încă debutul ca ştiinţă. Şi pentru aceasta nu iau ca măsură un oarecare fragment, oricît de mic, al unui conţinut teoretic doctrinar întemeiat în mod obiectiv. Imperfecte sînt toate ştiinţele, chiar şi ştiinţele exacte, atît de admirate. Ele sînt, pe de o parte, imperfecte în virtutea orizontului infinit de probleme nerezolvate, probleme care nu vor lăsa niciodată în repaos impulsul de cunoaştere; pe de altă parte, ele prezintă deosebite neajunsuri chiar în conţinutul doctrinar deja configurat, ici şi colo arătîndu-se resturi de neclaritate sau imperfecţiuni în însăşi ordinea sistematică a dovezilor şi teoriilor. Ca întotdeauna însă, un conţinut doctrinar este înfăţişat numai crescînd şi ramificîndu-se din nou. De adevărul obiectiv, respectiv de probabilitatea obiectiv fundată a minunatelor teorii ale matematicii şi ştiinţelor naturii nu se va îndoi nici o fiinţă raţională. În genere, aici [291] nu e nicidecum de găsit loc pentru «păreri», «maniere de a vedea», «puncte de vedere» etc. particulare. În măsura în care aşa ceva se află încă într-o anumită disciplină, în aceeaşi măsură aceasta nu s-a împlinit încă, ci doar se află pe calea de a deveni ştiinţă, perspectivă în care, în genere, va fi şi apreciată[a].

De cu totul altă modalitate decît imperfecţiunea aici descrisă a tuturor ştiinţelor este însă aceea a filosofiei. Ea nu numai că dispune de un sistem doctrinar imperfect, incomplet

---

a Fireşte, nu mă gîndesc aici la problemele controversate în domeniul filosofico-matematic sau cel natur-filosofic, anume la cele care, considerate corect, nu privesc, la drept vorbind, numai puncte izolate ale conţinutului doctrinar, ci «sensul» întregii realizări ştiinţifice a acestor discipline. Ele pot şi trebuie să rămînă distincte de disciplinele respective şi, ca atare, sînt la fel de indiferente majorităţii reprezentanţilor acestora. În raport cu denumirile ştiinţelor, cuvîntul «filosofie» semnifică poate un gen de cercetări care dă tuturor celorlalte, într-o anumită măsură, o nouă dimensiune şi, cu aceasta, o ultimă desăvîrşire. Cuvîntul «dimensiune» însă înseamnă totodată: ştiinţa riguroasă rămîne ştiinţă, conţinutul doctrinar rămîne conţinut doctrinar, chiar şi atunci cînd tranziţia în această nouă dimensiune nu a avut încă loc.

doar în cazuri particulare, ci pur şi simplu nu dispune de nici unul. Totul, în mod absolut, este controversat aici; oricare luare de atitudine constituie numai o chestiune de convingere individuală, de interpretare de şcoală, de «punct de vedere»[5].

Ceea ce literatura ştiinţifică universală din epoca antică şi cea modernă a filosofiei ne oferă ca proiecte poate foarte bine să reclame un imens şi serios travaliu al spiritului. Mai mult, acesta poate contribui, în mare măsură, la stabilirea viitoare de sisteme doctrinare riguros ştiinţifice: ca fond însă, nimic nu poate fi recunoscut în acestea drept ştiinţă filosofică şi nici nu există vreo perspectivă de a tăia, ca să spunem aşa, cu foarfecele criticii, pe ici-colo, cîte o bucată de doctrină filosofică.

Această convingere trebuia exprimată încă o dată dur şi onest, şi tocmai în acest loc din începuturile *Logos*-ului, care depune mărturie pentru o răsturnare importantă în filosofie şi vrea să pregătească terenul pentru viitorul «sistem» al filosofiei.

Căci, odată cu afirmarea severă a neştiinţificităţii[6] oricărei filosofii de pînă acum, se ridică şi problema dacă filosofia vrea încă să-şi menţină şi pe mai departe ţelul său de a fi ştiinţă riguroasă, dacă ea poate şi trebuie să vrea aceasta. Ce trebuie să însemne pentru noi această nouă «schimbare» *(Umwendung)*[7]? Cumva abandonarea *(Abwendung)* ideii unei ştiinţe riguroase? Şi ce trebuie să însemne pentru noi «sistemul» pe care-l întrevedem, care să ne servească drept ideal în laboratoarele subterane ale muncii noastre de cercetare? Să fie oare acesta un «sistem» filosofic în sensul tradiţional, asemenea unei Minerve care se naşte complet şi înarmată din creasta unui geniu creator [292] pentru a fi apoi, în epocile mai tîrzii, păstrată în muzeul liniştit al istoriei alături de alte asemenea Minerve? Sau poate un sistem filosofic doctrinar, care, după impunătoare pregătiri de-a lungul generaţiilor, începe realmente de jos, pe fundament sigur şi care creşte către înalt, ca orice construcţie trainică în care, conform unei viziuni ce conduce către o configuraţie

durabilă, se aşează piatră pe piatră, una mai solidă decît alta. În privinţa aceasta, spiritele şi drumurile trebuie să se despartă.

*
* *

«Schimbările» decisive pentru progresul filosofiei sînt acelea în care pretenţia filosofiilor anterioare de a fi ştiinţă se destramă prin critica procedeului lor pretins ştiinţific; şi atunci numai voinţa pe deplin conştientă de forţa sa de a configura într-un mod cu totul radical filosofia în sens de ştiinţă riguroasă este aceea care călăuzeşte şi determină ordinea travaliului. Întreaga energie a gîndirii se concentrează mai întîi să ducă la o deplină claritate, printr-o chibzuire sistematică, condiţiile ştiinţei riguroase ce erau fie cu totul în mod naiv neglijate, fie necunoscute filosofiei anterioare, pentru ca apoi să încerce noua edificare a unei doctrine filosofice. O asemenea voinţă pe deplin conştientă, orientată către o ştiinţă riguroasă domină răsturnarea socratico-platonică a filosofiei, precum şi, la începutul timpurilor moderne, reacţiile ştiinţifice împotriva scolasticii, îndeosebi revoluţia carteziană[8]. Impulsul dat de această voinţă străbate şi marile sisteme de filosofie ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, se reînnoieşte apoi în mod radical în critica raţiunii a lui Kant şi domină încă modul de filosofare al lui Fichte. De fiecare dată, orientarea cercetării vizează începuturile veritabile, formularea indiscutabilă a problemelor, metoda corectă.

O schimbare radicală survine abia odată cu filosofiile romantice. Cu toate că şi Hegel stăruie asupra valabilităţii absolute a metodei şi a doctrinei sale, ceea ce îi lipseşte sistemului său este însăşi critica raţiunii, adică tocmai cea care, înainte de toate, face posibilă ştiinţificitatea filosofică[9]. În legătură cu aceasta se află însă şi faptul că filosofia lui

Hegel, ca şi, în genere, filosofia romantică a epocii următoare, a acţionat fie în sensul unei *slăbiri*, fie în cel al unei *falsificări* a înclinaţiei către constituirea unei ştiinţe filosofice riguroase.

În ce priveşte cea din urmă tendinţă, anume de a falsifica, se ştie că, odată cu progresele ştiinţelor exacte, hegelianismul a provocat reacţii în urma cărora *naturalismul* secolului al XVIII-lea a căpătat un foarte puternic impuls şi, [293] cu scepticismul său, care a marcat orice idealitate şi obiectivitate absolută a validităţii, a determinat într-o manieră decisivă viziunea despre lume şi filosofia ultimelor decade.

Pe de altă parte, în sensul unei slăbiri a impusului filosofic al ştiinţei, filosofia hegeliană a acţionat retroactiv tocmai prin concepţia despre legitimitatea relativă a oricărei filosofii în raport cu timpul său - concepţie care, e adevărat, avea un cu totul alt sens în sistemul unei validităţi pretinsă ca absolută decît sensul istoricist acceptat de generaţiile ce îşi pierduseră, odată cu credinţa în filosofia lui Hegel, şi credinţa într-o filosofie absolută în genere. Prin transformarea filosofiei metafizice a istoriei a lui Hegel într-un istoricism sceptic este în esenţă delimitată de acum şi ivirea noii «*Weltanschauungsphilosophie*»[10], care pare a se răspîndi cu rapiditate, chiar şi în zilele noastre, şi care, în rest, cu toată polemica sa antinaturalistă, iar uneori şi antiistoricistă, nu vrea deloc să fie mai puţin sceptică. În măsura însă în care, cel puţin în intenţia şi procedeul său de ansamblu, nu se mai arată dominată de acea voinţă radicală către o doctrină ştiinţifică, voinţă care a produs marele progres al filosofiei moderne pînă la Kant, tocmai ea este cea la care ne referim atunci cînd e vorba de o slăbire a înclinaţiei filosofice a ştiinţei.

Dezvoltările ce urmează îşi află originea în ideea că cele mai înalte interese ale culturii umane reclamă dezvoltarea unei filosofii riguros ştiinţifice şi, în consecinţă, dacă în epoca noastră se justifică o răsturnare *(Umwendung)* filosofică, aceasta trebuie în orice caz să fie animată de intenţia unei noi fundamentări a filosofiei în sensul de ştiinţă riguroasă.

Această intenţie nu este deloc străină timpului actual. Ea este pe deplin activă chiar în interiorul naturalismului dominant. De la început şi cu toată hotărîrea, acesta urmăreşte ideea unei reforme riguros ştiinţifice a filosofiei şi crede, de fiecare dată chiar, a o fi realizat deja în formele sale, atît cele timpurii cît şi cele moderne. Principial considerat, totul se petrece însă într-o formă care, teoretic, este eronată încă de la origine, iar practic constituie un pericol crescînd pentru cultura noastră[11]. A exercita o critică radicală a filosofiei naturaliste constituie, de aceea, o chestiune actuală de primă importanţă. Este însă nevoie, în raport cu o critică pur negativistă, pornită de la consecinţe, de o critică pozitivă a fundamentelor şi a metodelor. Numai o asemenea critică este menită să păstreze intactă încrederea în posibilitatea [294] unei filosofii ştiinţifice, încredere primejduită prin cunoaşterea consecinţelor absurde ale naturalismului construit pe ştiinţa riguroasă a experienţei. Unei asemenea critici pozitive îi sînt menite dezvoltările din prima parte a acestui studiu.

În ceea ce priveşte mult disputata schimbare din epoca noastră, ea este - şi aceasta chiar pe drept - una esenţialmente orientată antinaturalist; sub influenţa istoricismului însă, ea pare a se îndepărta de la liniamentele ştiinţifice, pare că vrea a se revărsa într-o simplă *Weltanschauungsphilosophie*. Tocmai examinării principiale a deosebirii dintre aceste două filosofii, precum şi considerării drepturilor ei relative îi este consacrată cea de a doua parte a studiului de faţă.

Filosofia naturalistă

Naturalismul este un fenomen-consecinţă a descoperirii naturii, anume a naturii luată în sensul unei unităţi a fiinţei spaţio- temporale conform legilor ei exacte. Odată cu realizarea treptată a acestei idei în ştiinţe ale naturii mereu înnoite, fundamentînd o supraabundenţă de cunoştinţe riguroase, naturalismul a continuat şi el să se propage tot mai departe. Într-un mod asemănător, ca o consecinţă a «descoperirii istoriei» şi a mereu înnoitei fundamentări a

ştiinţelor spiritului, s-a dezvoltat apoi istoricismul. Corespunzător obişnuinţelor de interpretare dominante, cercetătorul naturii este înclinat să înfăţişeze totul ca natură, iar cercetătorul în ştiinţele umane totul ca spirit, ca o configuraţie istorică şi, ca urmare, ambii tind să falsifice sensul a ceea ce nu poate fi înfăţişat în felul lor. Astfel, naturalismul, pentru a ne ocupa acum îndeosebi de el, nu vede altceva decît natură, înainte de toate natura fizică. Tot ceea ce este, este sau fizic, şi aparţine ca atare totalităţii unitare a naturii fizice, sau ceva psihic, însă atunci nu e decît o simplă variabilă dependentă de psihic, adică nu mai mult decît un «fapt secundar» ce-l însoţeşte în paralel. Orice fiinţare *(Seiende)*[12] este de natură psihofizică, adică univoc determinată după o legitate rigidă. Nimic esenţial pentru noi nu s-ar schimba în această concepţie, dacă natura fizică în sensul pozitivismului (fie al unui pozitivism ce se raportează la un Kant interpretat în mod naturalist, fie al unuia ce reînvie şi totodată îl reia consecvent pe Hume) ar fi dizolvată în manieră senzualistă în complexe de senzaţii, în culori, presiuni ş.a., iar aşa-numita natură psihică, de asemenea, în complexele complementare ale aceloraşi sau ale altor asemenea «senzaţii».

Ceea ce caracterizează orice formă de naturalism extrem şi consecvent, începînd de la materialismul popular şi pînă la formele cele mai recente ale monismului senzualist şi ale energetismului, este pe de o parte [295] *naturalizarea conştiinţei*, inclusiv cea a oricăror date de conştiinţă intenţional-imanente, pe de alta - *naturalizarea ideilor*, şi cu aceasta a oricăror idealuri şi norme absolute[13].

În ultimă instanţă, chiar fără să se observe, naturalismul se suprimă el însuşi. Dacă luăm drept indiciu exemplar al oricărei idealităţi logica formală, atunci, după cum se ştie, principiile logic-formale, aşa numitele legi ale gîndirii, vor fi interpretate de către naturalism ca legi naturale ale gîndirii. Că aceasta poartă cu sine acel fel de contrasens (*Widersinn*) ce caracterizează prin excelenţă orice teorie sceptică, a fost

demonstrat în detaliu în alt context[b]. Se poate astfel supune unei critici radicale asemănătoare şi axiologia şi doctrina practică naturalistă, etica, precum şi practica naturalistă însăşi. Căci contrasensurile teoretice produc inevitabil contrasensuri (dezacorduri evidente) în comportamentul actual, fie acesta teoretic, axiologic sau etic. Naturalistul este, s-ar putea spune, întrutotul, un idealist şi un obiectivist în chiar demersul său. El este preocupat de dorinţa de a face cunoscut în mod ştiinţific, unificînd astfel tot ceea ce este raţional, tot ceea ce este pretutindeni adevăr autentic, frumos şi bine autentic; şi aceasta în funcţie de maniera de a le determina conform esenţei lor universale, de metoda de a le dobîndi în cazurile particulare. Prin ştiinţa naturii şi o filosofie naturalist-ştiinţifică, naturalistul crede a fi atins ţelul întreprinderii sale şi, plin de entuziasmul pe care-l dă această conştiinţă, el se prezintă atunci pe sine ca dascăl şi reformator practic pentru tot ceea ce priveşte adevărul, binele şi frumosul, bineînţeles, după «maniera naturalist-ştiinţifică».

El este însă un idealist, care avansează şi pretinde că fundamentează teorii ce neagă propriu-zis tocmai ceea ce în atitudinea sa idealistă el presupune; aceasta fie construind teorii, fie avansînd şi fundamentînd totodată valori sau norme practice considerate drept cele mai bune şi cele mai frumoase. În fapt, el o face în măsura în care se ocupă în acelaşi timp de teorie, unde prezintă în mod obiectiv valori în genere, cu care trebuie să fie conformă valorizarea însăşi, precum şi reguli practice, după care fiecare trebuie să vrea şi să acţioneze. Naturalistul instruieşte şi totodată predică, moralizează şi reformează[c].

El tăgăduieşte însă ceea ce, după sensul său, orice predică, orice solicitare presupune ca atare. Numai că el nu predică în felul scepticismului antic, anume *expresis verbis* că singura

b Vezi Logische Untersuchuungen, I. Band, 1900.

c Hackel şi Oswald ar putea să ne servească drept reprezentanţi proeminenţi.

poziţie rezonabilă ca atare constă în a nega raţiunea, fie ea raţiunea teoretică, axiologică şi practică. Bineînţeles, o asemenea opinie este departe de el [296]. Contrasensul nu îi este evident, ci, întrucît naturalizează raţiunea, îi rămîne cu totul ascuns.

În această privinţă, controversa este faptic decisă, chiar dacă valurile pozitivismului, şi cele ale pragmatismului ce-l depăşeşte pe latura relativismului, continuă să crească. Ce-i drept, chiar din această situaţie se vede cît de nesemnificativă este forţa efectiv practică a argumentelor decurgînd din consecinţe. Prejudecăţile produc orbirea, iar cel ce nu vede decît faptele de experienţă şi recunoaşte ca valabilă doar ştiinţa scoasă din experienţă, nu se va simţi stînjenit de anumite consecinţe absurde, care în experienţa însăşi nu pot fi dovedite ca fiind contrare faptelor naturii. El le va da la o parte ca fiind «scolastică»[14].

Argumentarea pornind de la consecinţe conduce însă, pe de altă parte, la concluzii false, anume în cazul celor receptivi la forţa ei demonstrativă. Din faptul că naturalismul apare ca fiind complet discreditat, el, cel care voia să configureze o filosofie pe baza ştiinţei riguroase şi ca ştiinţă riguroasă, apare astfel ca discreditat şi scopul său metodic; şi aceasta cu atît mai mult cu cît, şi pe această latură, se extinde tendinţa de a nu se putea gîndi ştiinţa riguroasă decît ca ştiinţă pozitivă, iar o filosofie ştiinţifică - numai ca una fundată pe o asemenea ştiinţă. Aceasta este totuşi numai o prejudecată şi, *de aceea*, o deviere de la linia ştiinţei riguroase ar constitui o eroare capitală. Tocmai în energia cu care naturalismul caută să realizeze principiul ştiinţificităţii riguroase în toate sferele naturii şi spiritului, în teorie şi în practică, şi cu care apoi năzuieşte să rezolve în mod ştiinţific - după părerea sa chiar «exact naturalist-ştiinţific» -, problemele filosofice ale fiinţei şi valorii, iată în ce constau meritul şi o latură importantă a acţiunii sale în epoca noastră. În întreaga viaţă modernă nu există, pare-se, o idee mai puternică şi cu o forţă de pătrundere

mai irezistibilă, decît aceea de ştiinţă. Mersul ei victorios nu se va opri.

De fapt, după scopurile ei legitime, ea este atotcuprinzătoare. Gîndită în perfecţiunea sa ideală, ea ar fi raţiunea însăşi, care nu ar mai putea admite nici o altă autoritate alături sau deasupra sa. În mod cert, de domeniul ştiinţei riguroase aparţin astfel şi toate idealurile teoretice, axiologice, practice, pe care naturalismul, întrucît le răstălmăceşte în mod empiric, le şi falsifică în acelaşi timp.

Cu toate acestea, convingerile generale înseamnă destul de puţin, dacă nu se pot fundamenta; la fel şi năzuinţele către o ştiinţă, dacă nu se pot întrezări deloc căile către realizarea scopurilor lor. Ca urmare, dacă ideea unei filosofii ca ştiinţă riguroasă nu trebuie să rămînă neputincioasă în raport cu problemele indicate şi cu toate cele ce le sînt esenţialmente înrudite, [297] atunci trebuie avute în vedere şi posibilităţile clare de a o realiza; şi aceasta numai prin lămurirea acestor probleme, prin aprofundarea sensului lor veritabil, a metodelor adecvate unor asemenea probleme, reclamate de însăşi esenţa lor. Tocmai ceea ce trebuie înfăptuit, ca să dobîndim astfel încrederea vie şi activă în ştiinţă şi totodată în principiul[15] ei veritabil. Din acest punct de vedere, respingerea naturalismului rezultat din consecinţe, de altfel utilă şi chiar indispensabilă, ne aduce prea puţine servicii. Este cu totul altceva, dacă aplicăm critica pozitivă, şi prin aceasta totdeauna principială, la fundamentele sale, la metodele şi la realizările sale. Întrucît critica distinge şi clarifică, întrucît ea ne obligă să urmărim sensul veritabil al motivelor filosofice, care pentru cei mai mulţi sînt aşa de vag şi de echivoc formulate ca probleme, ea este menită să trezească reprezentarea scopurilor şi căilor celor mai bune şi să promoveze în mod pozitiv proiectul nostru. În acest sens să discutăm în detaliu caracterul pe larg reliefat mai sus al filosofiei controversate, anume *naturalizarea conştiinţei*. Conexiunile mai profunde, împreună cu conceptele sceptice deja semnalate, vor ieşi de la sine la iveală în cele ce urmează,

devenind în acelaşi timp comprehensibilă întreaga amploare cu care cea de a doua obiecţie a noastră, anume cea privind naturalizarea ideilor, este intenţionată şi trebuie ca atare să fie fundamentată.

*
* *

Fireşte, nu raportăm analizele noastre critice la reflecţiile mai mult populare ale cercetătorilor filosofanţi ai naturii, ci ne ocupăm de filosofia erudită[16] care se prezintă cu un material realmente ştiinţific, în particular chiar cu o metodă şi o disciplină prin care ea crede a fi atins definitiv rangul unei ştiinţe exacte. În felul acesta, ea este sigură şi priveşte de sus, cu dispreţ, oricare altă modalitate de filosofare. Faţă de modul ei exact ştiinţific de a filosofa, toate celelalte s-ar raporta la fel ca filosofia confuză a naturii din Renaştere la mecanica exactă, de o vigoare tinerească, a lui Galilei, sau ca alchimia la chimia exactă a lui Lavoisier. Atunci cînd întrebăm însă care este filosofia exactă, chiar dacă încă puţin dezvoltată, ce corespunde mecanicii exacte, vom fi trimişi la *psihologia* psiho-fizică şi mai ales *experimentală*, căreia nimeni n-ar putea în mod cert să-i conteste rangul de ştiinţă riguroasă. Aceasta ar fi, ni se spune, psihologia atît de îndelungat căutată şi, în sfîrşit, constituită de fapt ca psihologie riguros ştiinţifică. Prin ea, logica şi teoria cunoaşterii, estetica şi pedagogia şi-au aflat în cele din urmă fundamentul filosofic, chiar sînt [298] pe cale de a se constitui ca discipline experimentale. De altfel, e de la sine înţeles că psihologia constituie fundamentul tuturor ştiinţelor spiritului şi nu mai puţin al metafizicii însăşi. Fireşte, în ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă - nu chiar fundamentul privilegiat, deoarece, în aceeaşi măsură, şi ştiinţa fizică a naturii participă la fundarea acestei doctrine, cu adevărat universală, a realităţii.

*
* *

Faţă de acestea - iată obiecţiile noastre. Mai întîi, după cum ar rezulta dintr-o scurtă examinare, trebuie recunoscut că psihologia în genere, ca ştiinţă despre fapte, nu este în stare să ofere fundamente pentru acele discipline filosofice care au de a face cu principiile pure ale oricărei normări, adică ale logicii pure, ale axiologiei şi practicii pure. Am putea fi scutiţi însă de o expunere mai detaliată: în mod evident, ea ne-ar readuce la contrasensurile sceptice deja examinate. În ceea ce priveşte însă *teoria cunoaşterii*, pe care noi o separăm pe drept cuvînt de logica pură, în sensul unei *mathesis universalis* (care nu are de-a face cu cunoaşterea), se pot spune multe împotriva psihologismului şi a fizicismului teoretico-gnoseologic, în legătură cu care trebuie să indicăm cîteva trăsături.

În virtutea punctului său de plecare, orice ştiinţă a naturii este naivă[17]. Natura, pe care ea vrea s-o cerceteze, este pur şi simplu de faţă. Este de la sine înţeles că lucrurile sînt, anume sînt lucruri în repaos dar şi în mişcare, lucruri care se schimbă în spaţiul infinit, şi lucruri temporale în timpul infinit. Noi le percepem ca adevărate, le descriem în judecăţi simple scoase din experienţă. Scopul ştiinţei naturii este de a cunoaşte într-o manieră obiectiv-valabilă, riguros ştiinţifică, aceste date evidente[18]. Ceva similar este valabil şi despre natură în sensul mai larg al termenului, respectiv cel al ştiinţelor care o cercetează, psihologia îndeosebi. Ordinea psihică[19] nu este o lume pentru sine: ea este dată ca Eu sau ca trăire a Eului (de altfel, într- un sens foarte diferit) şi, în felul acesta, ea se arată conformă cu experienţa legată de anumite lucruri psihice numite corpuri. Acesta şi este un dat prealabil *(Vorgegebenheit)* evident. Sarcina psihologiei este atunci de a studia în mod ştiinţific acest psihic, în totalitatea psiho-fizică a naturii în care el este evident o prezenţă, de a-l determina într-o manieră obiectiv-valabilă, de a descoperi legităţile

configurării şi schimbării sale, ale apariţiei şi derulării sale. Orice determinare psihologică este *eo ipso* psiho-fizică, adică în sensul cel mai larg (pe care noi de-acum îl reţinem), anume că are totdeauna o conotaţie *(Mitbedeutung)* fizică care o însoţeşte permanent. Chiar acolo unde psihologia - ştiinţă de experienţă - este concepută ca determinare [299] de simple evenimente de conştiinţă şi nu prin dependenţe psiho-fizice în sensul obişnuit, îngust al termenului, aceste evenimente sînt totuşi gîndite ca aparţinînd naturii, adică unei conştiinţe umane sau animale care, la rîndul lor, au o legătură evidentă, prin perceprea laolaltă, cu corpurile oamenilor sau animalelor. Eliminarea apartenenţei la natură i-ar răpi psihicului caracterul de fapt natural determinabil obiectiv-temporal, pe scurt de fapt psihologic. Reţinem astfel următoarele: orice judecată psihologică conţine în sine, explicit sau nu, poziţia existenţială a naturii fizice.

În consecinţă, devin evidente următoarele: dacă ar exista argumente decisive, care să probeze că ştiinţa fizică a naturii nu poate să fie filosofie în sensul specific al termenului şi nici să servească vreodată drept fundament pentru filosofie, ci să poată dobîndi o valorizare filosofică în vederea metafizicii numai pe baza unei filosofii anterioare, atunci orice argument de acest fel şi-ar afla fără dificultăţi aplicarea la psihologie.

De asemenea argumente nu sîntem lipsiţi însă în nici un fel.

Este suficient să ne amintim de «naivitatea» cu care, potrivit celor spuse mai sus, ştiinţa naturii acceptă natura ca dat; o naivitate care, pentru a spune aşa, este în ea însăşi imperisabilă şi care, de pildă, se repetă din nou la fiecare etapă a procedurii sale, unde recurge la o experienţă foarte simplă şi, în cele din urmă, readuce *orice* metodă ştiinţifică experimentală chiar la experienţa însăşi. Desigur, în maniera *sa*, ştiinţa naturii este foarte critică. Simpla experienţă individualizată, chiar şi cînd este repetată, valorează prea puţin pentru ea. Fiecare experienţă îşi primeşte nuanţa ei valorică, nuanţă care o relevă în calitate de cunoaştere,

cunoaştere a naturii obiectiv-valabilă în genere, în dispunerea şi conexiunea metodică a experienţelor, în alternarea dintre experienţă şi gîndire, care-şi are regulile ei logic ferme şi care se bifurcă în experienţă valabilă şi experienţă nevalabilă. Dar, oricît ar putea să ne satisfacă acest fel de critică a experienţei, pe măsură ce ne aflăm *în* ştiinţa naturii şi gîndim după atitudinea ei, o cu totul altă critică a experienţei este atunci posibilă şi indispensabilă, anume o critică ce pune în chestiune[20] experienţa generică în ansamblu şi totodată maniera de a gîndi după ştiinţa rezultată din experienţă.

Cum ar putea da sau întîlni un obiect experienţa ca act de conştiinţă? Cum se pot justifica şi rectifica reciproc experienţele prin alte experienţe şi nu numai să se depăşească în mod subiectiv sau să se întărească în mod subiectiv? Cum trebuie să se facă enunţuri obiectiv-valabile, valabile pentru lucrurile care sînt în şi pentru sine, atunci cînd e vorba doar de un joc al unei conştiinţe logic-experimentale? [300]. De ce, ca să spunem aşa, regulile jocului conştiinţei nu sînt irelevante pentru lucruri? Cum trebuie să devină inteligibilă în toate cazurile însăşi ştiinţa naturii, de vreme ce ea presupune la fiecare pas că instituie şi cunoaşte o natură care este în sine, în sine faţă de fluxul subiectiv al conştiinţei? Toate aceste chestiuni devin enigme de îndată ce reflecţia se orientează cu seriozitate către ele. Se ştie că teoria cunoaşterii este disciplina care vrea să dea răspuns unor astfel de chestiuni, cărora, pînă acum, în ciuda travaliului de gîndire pe care cei mai mari cercetători l-au investit în acest subiect, nu li s-a răspuns încă în mod ştiinţific, clar, univoc şi hotărît.

Este nevoie dar de o consecvenţă strictă în menţinerea nivelului acestei problematici (consecvenţă care, e adevărat, a lipsit *tuturor* teoriilor cunoaşterii de pînă acum); numai astfel putem pricepe *absurditatea (Widersinn)* unei «teorii naturalist-ştiinţifice a cunoaşterii», iar prin aceasta şi a celei psihologice. În general vorbind, chiar dacă anumite enigme sînt în principiu imanente ştiinţei naturii, este de la sine înţeles că soluţiile lor, după premise şi concluzii, sînt în principiu

transcendente. Dacă am vrea să aşteptăm de la însăşi ştiinţa naturii soluţia oricărei probleme care i se ataşează *ca atare*, adică i se ataşează în totalitate, de la început şi pînă la sfîrşit, sau numai dacă am crede că pentru soluţia unei astfel de probleme ce ar putea contribui cu oarecari *premise*, atunci ne-am mişca fără ieşire într-un cerc de absurdităţi.

Devine de asemenea clar că orice supoziţie a naturii, atît ştiinţifică cît şi neştiinţifică, şi cu aceasta şi *orice* enunţuri care implică poziţii existenţiale *tetice* ale reităţilor[21] ca spaţiu, timp, cauzalitate etc., ar trebui cu totul eliminate dintr-o teorie a cunoaşterii care, principial, trebuie să-şi păstreze sensul său univoc. Bineînţeles, aceasta se extinde şi asupra tuturor poziţiilor existenţiale care privesc fiinţa cercetătorului, a facultăţilor sale psihice ş.a.

În afară de aceasta - dacă o teorie a cunoaşterii vrea totuşi să cerceteze problemele raportului dintre conştiinţă şi existenţă, ea poate atunci să aibă în vedere numai fiinţa ca un *Correlatum* al conştiinţei, drept ceva «vizat» *(Gemeintes)* după maniera conştiinţei: ca perceput, amintit, aşteptat, reprezentat în imagine, imaginat, identificat, diferenţiat, crezut, presupus, evaluat ş.a. Se vede astfel că studiul trebuia să fie orientat asupra unei cunoaşteri ştiinţifice a esenţei conştiinţei, asupra a ceea ce conştiinţa *ea-însăşi* «este», după *esenţa* sa, în toate configuraţiile sale diverse; în acelaşi timp însă, el trebuia orientat şi asupra a ceea ce ea «înseamnă», ca şi asupra modalităţilor diferite, în care ea - conform esenţei [301] acestor configuraţii - cînd în mod clar, cînd neclar, cînd prezentînd sau reactualizînd, cînd semnificînd sau imaginînd, cînd nemediat sau mediat de gîndire, într-unul sau altul dintre modurile atenţionale şi tot aşa, în nenumărate alte forme - vizează *obiectualul (Gegenständliches)*[22] şi, eventual «indică» existentul *(Seiendes)* ca «valabil», ca «real».

Fiecare specie de obiect care poate fi obiectul unui discurs raţional, al unei cunoaşteri preştiinţifice şi apoi ştiinţifice, trebuie să se ateste în cunoaştere, deci în conştiinţa însăşi şi, conform sensului oricărei cunoaşteri, să se lase adus la starea

unui dat[23]. Toate modurile de conştinţă, aşa cum sînt ele dispuse sub denumirea de cunoaştere, adică teleologic, şi, mai îndeaproape considerate, cum se grupează ele potrivit diverselor categorii ale obiectului - precum şi grupelor de funcţiuni de cunoaştere ce le corespund - trebuie studiate în conexiunea lor esenţială şi în relaţia inversă cu formele datului de conştiinţă ce îi aparţin. Sensul chestiunii de drept care se poate pune în cazul oricărui act de cunoaştere trebuie el însuşi să fie înţeles, trebuie să explice pe deplin esenţa unei probe fundată de drept, precum şi disponibilitatea ideală de a fi fundat sau evaluat; şi aceasta pentru fiecare treaptă de cunoaştere, înainte de toate pentru cunoaşterea ştiinţifică.

Afirmaţia că obiectualitatea *este* şi că ea se manifestă într-o manieră cognoscibilă ca fiind, chiar fiind ca atare, este un fapt ce trebuie să devină evident şi întrutotul inteligibil numai pornind de la conştiinţa pură. Pentru aceasta e nevoie de studiul *întregii* conştiinţe, deoarece ea intră în funcţiunile cunoaşterii posibile sub *toate* formele sale. Întrucît însă fiecare conştiinţă este «conştiinţă-despre» (*Bewusstsein von*)[24], studiul de esenţă al conştiinţei îl include astfel şi pe cel al semnificaţiei de conştiinţă şi obiectualitatea conştiinţei ca atare. A studia un oarecare fel de obiectualitate după esenţa sa generală (un studiu care poate să urmărească interese aflate departe de teoria cunoaşterii şi de studiul conştiinţei) înseamnă a urmări modul său de a fi dat şi a epuiza conţinutul esenţei sale în procesele de «clarificare» ce îi aparţin. Chiar dacă aici atitudinea nu este aceea care poartă asupra modurilor conştiinţei şi al studiului esenţei lor, metoda de clarificare aduce cu sine faptul că reflecţia asupra modurilor de a fi vizat şi de a fi dat nu poate nicidecum să fie evitată. Neapărat însă şi invers, anume: pentru analiza esenţei conştiinţei, clarificarea oricărui mod fundamental de obiectualitate este indispensabilă şi astfel structural inclusă în ea. Aceasta însă numai într-o analiză teoretico-gnoseologică care îşi vede sarcina proprie chiar în cercetarea corelaţiilor. [302] Prin

urmare, ne ocupăm de toate acestea, chiar dacă ele sînt numai relativ separabile, sub denumirea de studii *fenomenologice*.

Cu aceasta ne izbim de o ştiinţă - de a cărei enormă întindere contemporanii nu au încă nici o reprezentare - care, deşi este o ştiinţă despre conştiinţă şi deci nu o psihologie, este o *fenomenologie a conştiinţei* opusă unei *ştiinţe naturale* despre conştiinţă. Cum nu va fi aici vorba doar de un echivoc accidental, este de aşteptat ca fenomenologia şi psihologia să se afle în prealabil într-o strînsă legătură. Şi aceasta întrucît ambele au de-a face cu conştiinţa, deşi într-o manieră diferită şi după o «atitudine» diferită. Ceea ce vrem să spunem prin aceasta este că psihologia se ocupă de «conştiinţa empirică», de conştiinţa din atitudinea de experienţă, ca de ceva fiinţînd în ordinea naturii. Dimpotrivă, fenomenologia se ocupă de conştiinţa «pură», adică de conştiinţa în atitudinea fenomenologică[25].

Dacă aceasta ar fi adevărat, atunci ar rezulta, fără a dăuna adevărului, că psihologia este şi poate fi tot aşa de puţin filosofie ca şi ştiinţa fizică a naturii; din raţiuni esenţiale însă - prin mediul fenomenologiei chiar - ea trebuie să se afle mai aproape de filosofie, rămînînd să-şi împletească intim destinul ei cu cel al acesteia. În cele din urmă s-ar putea prevedea însă că orice teorie psihologistă a cunoaşterii şi-ar datora existenţa faptului că, lipsindu-i sensul exact al problematicii teoretico-gnoseologice, ea cade pradă unei confuzii, uşor de presupus probabil, între conştiinţa pură şi cea empirică sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, că «naturalizează» conştiinţa pură.

Aceasta este de fapt interpretarea mea, iar ea trebuie să-şi afle cîteva lămuriri în cele ce urmează.

*
* *

Ce s-a spus cu o formulă generală, şi îndeosebi ceea ce s-a spus despre înrudirea îndeaproape dintre psihologie şi filosofie, se aplică, la drept vorbind, prea puţin la *psihologia modernă exactă*, care este cum nu se poate mai străină de filosofie. Dar, oricît ar vrea această psihologie să treacă, datorită metodei experimentale, drept singura psihologie ştiinţifică şi cu tot dispreţul ei faţă de «psihologia de catedră»[26], părerea că ea ar fi *psihologia*, ştiinţa psihologică în sensul deplin al termenului, eu o consider drept o eroare gravă în consecinţe. Principiul care străbate această psihologie îl constituie eliminarea oricărei analize directe şi pure [303] a conştiinţei - anume «analiza» şi «descripţia» de realizat sistematic a datelor care se prezintă în diversele direcţii posibile ale privirii (Schauen)[27] imanente - ceea ce vine în favoarea oricărei fixări indirecte de fapte psihologice sau psihologic relevante care, fără o astfel de analiză a conştiinţei, au, cel puţin exterior, un sens inteligibil. Pentru constatarea experimentală a regularităţilor sale psiho-fizice, această psihologie este satisfăcută chiar şi cu simple concepte de clase, precum percepţia, vederea imaginativă, enunţarea, calculul şi eroarea de calcul, estimarea cantităţilor, recunoaşterea, aşteptarea, retenţia, uitarea ş.a. După cum, la drept vorbind, şi invers: fondul unor astfel de concepte, cu care ea operează, delimitează chestiunile pe care şi le pune şi constatările ce îi sînt accesibile.

Se poate spune, desigur, că psihologia experimentală se raportează la psihologia originară într-un mod analog cu statistica socială la ştiinţa socială originară. O asemenea statistică adună faptele importante, descoperă în ele legităţi valabile, însă de o modalitate indirectă extremă. Comprehensiunea lor explicită, clarificarea lor reală, o poate înfăptui numai o ştiinţă socială originară, adică una care îşi aduce fenomenele sociologice la starea de date directe şi le cercetează după esenţa lor. Într-un mod similar, psihologia experimentală este o metodă de a constata eventualele fapte şi regularităţi psiho- fizice importante care însă, fără o ştiinţă

sistematică a conştiinţei ce studiază într-o manieră imanentă psihicul, sînt lipsite de orice posibilitate de înţelegere aprofundată şi de o valorizare ştiinţifică definitivă.

Psihologia exactă nu a ajuns la conştiinţa faptului că există aici o mare deficienţă a procedeului său. Şi aceasta cu atît mai puţin cu cît ea s-a ridicat cu toată vioiciunea împotriva metodei introspecţiei şi a depus toată energia sa pentru a depăşi, prin metoda experimentală, neajunsurile *acesteia*, ceea ce înseamnă însă a depăşi neajunsurile unei metode care, aşa cum se şi poate dovedi, nu intră în discuţie pentru cele ce ne preocupă aici. Constrîngerea faptelor, care sînt categoric psihice, se dovedeşte însă prea puternică pentru ca analizele conştiinţei să nu fie efectuate din cînd în cînd. Numai că acestea sînt, de regulă, de o naivitate fenomenologică ce se află în contrast izbitor cu rigoarea indubitabilă cu care această psihologie aspiră la o exactitate pe care, în unele sfere (în anunţarea privind scopurile lor), o şi atinge. Această naivitate se manifestă peste tot acolo unde constatările se referă la fenomenele sensibile subiective, a căror descriere şi semnificare este de efectuat la fel ca şi în cazul fenomenelor «obiective», [304], anume fără introducerea conceptelor şi clarificărilor ce călăuzesc către sfera proprie a conştiinţei. În afară de aceasta, ea se manifestă şi acolo unde constatările se referă în mare la clase circumscrise de fenomene psihice, aşa cum acestea se prezintă de la început, fără o analiză mai profundă a conştiinţei, căci se renunţă la a se mai urmări sensul psihologic propriu-zis al constatărilor respective.

Totuşi, raţiunea eşuării a tot ce este radical-psihologic în analizele ocazionale constă în aceea că sensul şi metoda acestui travaliu prestat aici, ca şi bogăţia imensă în diferenţieri a conştiinţei, care se amestecă nedistinct în ceea ce e metodic neexersat, ies la iveală abia într-o fenomenologie pură şi sistematică[28]. În felul acesta, psihologia modernă exactă devine *de facto* neştiinţifică tocmai prin aceea că se consideră deja metodic completă şi riguros ştiinţifică chiar acolo unde ea vrea să pătrundă sensul a ceea ce este psihic şi care intră în

legităţile psiho-fizice, adică acolo unde vrea să ajungă la o înţelegere realmente psihologică; ca şi invers, în toate cazurile, în care, cu toate eforturile către cunoaşteri mai profunde, penetrante, defectele reprezentărilor neclarificate despre ceea ce este psihic conduc la puneri neclare de probleme şi, ca urmare, la rezultate pur aparente. Metoda experimentală este aici indispensabilă, ca de altfel pretutindeni unde e vorba de fixarea conexiunilor intersubiective de fapte. Ea presupune însă ceea ce nici un experiment nu-i capabil să ducă la îndeplinire, anume analiza conştiinţei însăşi.

Puţinii psihologi, care asemeni lui Stumpf, Lipps şi cîţiva alţii situaţi în apropierea lor, au recunoscut acest neajuns al psihologiei experimentale şi au putut să aprecieze impulsul, în sensul cel mai înalt epocal, dat de Brentano - străduindu-se de aceea şi să ducă mai departe tentativele acestuia către o cercetare descriptiv-analitică aprofundată a trăirilor intenţionale - toţi aceşti psihologi erau priviţi fie ca fanatici ai metodei experimentale, fie ca prezentînd o doctrină incompletă, fie, dacă erau totuşi activi în domeniul experimental, apreciaţi numai din acest punct de vedere. Mai mult, ei erau combătuţi pretutindeni ca scolastici[29]. Generaţiilor viitoare le va apărea destul de ciudat faptul că, tratîndu-i drept scolastici, au putut fi date la o parte şi primele noi impulsuri de a cerceta imanenţa în mod serios şi în singura modalitate posibilă de analiză imanentă sau, cum am spune-o într-o mai bună înţelegere, de analiză a esenţei. Aceasta se petrece numai din cauză că punctele de plecare naturale ale unor astfel de cercetări se află sub denumirea uzuală a psihicului şi, ca urmare, în desprinderea semnificaţiilor lor, s-a încetăţenit obişnuinţa de a studia fenomenele la care, mai întîi vag [305] şi într-un mod echivoc, se referă asemenea desemnări. Cu certitudine, şi ontologismul scolastic este ca atare dirijat de limbaj (prin aceasta nu spun însă că orice cercetare scolastică era ontologică), numai că el pierde din vedere faptul că scoate judecăţi analitice din semnificaţii de

cuvinte şi crede că prin aceasta a dobîndit o cunoaştere a faptelor. Analistul în sensul fenomenologiei însă, - cel care din cuvinte-concepte nu scoate nici o judecată, ci priveşte doar cu grijă fenomenele pe care, prin cuvintele corespunzătoare, limbajul însuşi le evocă, adîncindu-se în fenomenele care constituie realizarea deplină intuitivă a conceptelor de experienţă, a conceptelor matematice ş.a. - trebuie oare pentru aceasta să fie stigmatizat şi el ca scolastic?

Este cazul să ne gîndim la faptul că orice element psihic, chiar şi considerat în acea concretitudine deplină în care ar trebui să existe un prim obiect de cercetare atît pentru psihologie, cît şi pentru fenomenologie, are caracterul unei «conştiinţe despre» mai mult sau mai puţin complexe, şi că aceasta are o plenitudine derutantă de forme. Mai mult, să reţinem că toate expresiile, care la începutul investigării ar putea servi la punerea în evidenţă şi la descrierea obiectivă, sîn fluente şi echivoce şi, în consecinţă, primul început nu poate să fie altceva decît lămurirea echivocurilor grosiere, care devin vizibile înainte de toate. O fixare definitivă a limbajului ştiinţific presupune analiza completă a fenomenelor - un scop încă îndepărtat - şi, în măsura în care acesta nu s-a realizat, în aceeaşi măsură progresul cercetării, considerat din exterior, se mişcă într-un perimetru considerabil, în forma decelării de noi echivocuri, numai atunci devenite vizibile; şi aceasta chiar privind conceptele pe care, în cercetarea de pînă atunci, le credea probabil ca deja fixate. Evident, aşa ceva este inevitabil, înrădăcinat fiind în natura lucrurilor. Abia ulterior este de luat în seamă profunzimea înţelegerii, precum şi maniera depreciativă în care protectorii atraşi de exactitatea şi ştiinţificitatea psihologiei vorbesc de analize «pur verbale», pur «gramaticale» şi «scolastice».

În epoca reacţiei viguroase împotriva scolasticii, strigătul de luptă era: *La o parte cu analizele sterile de cuvinte! Numai faptelor ca atare trebuie să ne adresăm. Înapoi la experienţă*, (subl. n.), la intuiţie, singura care poate da sens şi o justificare

raţională cuvintelor noastre[30]. Excelent! Dar ce sînt atunci faptele şi la ce fel de experienţă trebuie să ne întoarcem în psihologie? Sînt cumva enunţurile pe care noi, de pildă, le formulăm în experiment, chiar faptele? Semnificaţia enunţării lor este oare experienţă a psihicului? Experimentaliştii înşişi vor zice că [306] aceasta nu este decît o experienţă secundară pur şi simplu, căci cea primară s-ar afla în subiectul însuşi, iar pentru psihologi, pentru cei care experimentează şi interpretează, ea trebuie să fie în percepţiile lor proprii anterioare despre sine, percepţii care, din motive întemeiate, nu pot să fie introspecţii. Critici prin excelenţă ai introspecţiei şi - cum zic ei - ai psihologiei de catedră, bazată exclusiv pe introspecţie, expermentaliştii nu sînt mai puţin mîndri de a fi dezvoltat metoda experimentală în aşa fel încît experienţa directă o utilizează numai în formă de «experienţe accidentale, neaşteptate şi introduse nedeliberat»[d], eliminînd cu totul atît de mult defăimata introspecţie. Dacă totuşi există aici şi ceva neîndoielnic bun într-un sens, în ciuda unor pronunţate exagerări, există, pe de altă parte, - aşa cum mi se pare - o eroare principială a acestei psihologii, anume: ea pune pe acelaşi plan analiza realizată în comprehensiunea intropatetică[31] a experienţei străine, ca şi analiza pe baza trăirilor proprii încă neobservate, cu analiza unei experienţe (chiar dacă a uneia indirecte) a ştiinţei fizice a naturii, şi în acest fel crede a fi în fapt ştiinţă experimentală a psihicului, în acelaşi sens principial în care ştiinţa fizică a naturii este o ştiinţă experimentală a fizicului. Ea trece cu vederea caracterul specific al anumitor analize ale conştiinţei, analize care ar trebui să fie premergătoare tocmai pentru ca experienţele naive (fie că ele sînt sau nu observabile, că se derulează în cadrul prezenţei actuale a conştiinţei sau în cel al amintirii sau intropatriei) să poată deveni experienţe într-un sens ştiinţific.

Să încercăm să clarificăm aceasta.

---

d v. pentru aceasta: Wundt, *Logik*, II^2, 170.

Psihologii cred că datorează experienţei întreaga lor cunoaştere psihologică, adică acelor amintiri naive sau intropatii în amintirile care, datorită iscusinţei metodice a experimentatorului, pot să devină temeiuri ale raţionamentelor de experienţă. Cu toate acestea, descrierea datelor naive ale experienţei, analiza imanentă ce merge mînă în mînă cu ea, precum şi formularea conceptuală a acestor date, reuşeşte tocmai prin intermediul unui fond de concepte, a căror valoare ştiinţifică este decisivă pentru întreg progresul metodic ulterior. Aşa cum orice reflecţie o evidenţiază, în conformitate cu natura problematizării experimentale şi a metodei, aceste concepte continuă să rămînă neatinse în întregul proces ulterior, cu aceasta intrînd chiar în rezultatele finale, precum şi în pretinsele judecăţi ştiinţifice de experienţă[32]. Valoarea ştiinţifică a acestor concepte nu poate, pe de altă parte, să fie prezentă de la început. Ea nu poate însă [307] nici să fie derivată din oarecari acumulări de experienţă ale subiectului şi ale experimentatorului însuşi şi nici nu poate să fie logiceşte dobîndită prin vreo constatare de experienţă. Aici este locul analizei fenomenologice a esenţei care, oricît i-ar putea suna de neobişnuit şi de neacceptabil psihologului naturalist, nu poate fi cu nimic mai puţin decît o analiză empirică.

De la Locke încoace, şi încă în zilele noastre, se confundă adesea convingerea (pe care psihologia deja o presupune) provenită din istoria dezvoltării conştiinţei empirice, anume că oricare reprezentare conceptuală «derivă» din experienţe anterioare, cu o cu totul altă convingere, anume că fiecare concept primeşte de la experienţă dreptul fundamental al utilizării sale posibile, de pildă, în judecăţi descriptive, de experienţă; aceasta înseamnă că drepturile fundamentale pentru validitatea conceptului, pentru garantarea sau lipsa de garanţie a esenţei sale şi, în consecinţă, pentru aplicarea sa valabilă la pretinsul caz individual, nu se pot afla decît prin *referire* la ceea ce furnizează percepţiile *reale* sau amintirile. În mod descriptiv, noi întrebuinţăm cuvinte ca: percepţie,

amintire, reprezentare imaginativă, enunț etc. Dar ce plenitudine de elemente imanente denotă unul singur dintre aceste cuvinte componente pe care noi *le investim* în obiectul descris atunci cînd îl sesizăm, fără să le fi găsit însă în el în mod analitic! Este oare de ajuns să întrebuințăm aceste cuvinte în sensul popular, în cel vag și complet haotic în care ele au fost adoptate, nu se știe cum, în «istoria» conștiinței? Și chiar dacă am ști, la ce ne-ar fi putut servi această istorie, cum ar fi trebuit să schimbe ea faptul că noțiuniie vagi sînt chiar vagi și, în virtutea caracterului ce le este propriu, în mod evident neștiințifice? Atîta timp cît nu avem concepte mai bune, putem să le întrebuințăm pe acestea, avînd încredere în faptul că, pentru scopurile practice ale vieții, cu ele pot fi atinse suficiente distincții grosiere. Dar o psihologie care-și lasă fără fixare științifică, fără dezvoltare metodică, conceptele ce-i determină obiectele, poate avea ea vreo pretenție la «exactitate»? Firește, ar putea-o avea tot atît de puțin pe cît ar avea-o fizica ce s-ar mulțumi cu concepte ale vieții cotidiene, ca: greu, cald, masă ș.a.

Psihologia modernă nu mai vrea să fie o știință despre «suflet», ci una despre «fenomene psihice». Dacă astfel stau lucrurile, atunci ea trebuie să poată să descrie și să determine aceste fenomene cu o deplină rigoare conceptuală. Ea trebuie astfel să- și apropie printr-un travaliu metodic conceptele riguroase necesare. Unde se realizează însă acest travaliu în psihologia «exactă»? L-am căuta în zadar în imensa literatură pe această temă!

Chestiunea de a ști cum experiența naturală, «confuză» [308] poate deveni experiență științifică, cum poate să ajungă ea la stabilirea judecăților obiectiv-valabile de experiență, este din punct de vedere metodic una cardinală pentru orice știință de experiență. Ea nu are nevoie să fie pusă și rezolvată in abstracto și, în orice caz, nu în puritate filosofică: istoricește, ea își află răspunsul prin faptul că pionierii geniali ai științei experimentale sesizează in concreto și intuitiv sensul metodei necesare a experienței, realizează ceva din determinarea

obiectiv-valabilă a experienţei şi inaugurează astfel un început al ştiinţei. Motivele acestei conduite ei nu le datorează însă niciunei revelaţii, ci numai aprofundării *sensului* experienţelor, respectiv sensului «fiinţei» dată în ele. Căci deşi «dat», în experienţe «vagi», sensul nu este decît în mod confuz dat, de unde şi chestiunea care se impune, anume: cum este în realitate fiinţa, cum să fie determinată în mod obiectiv *valabil* şi cum, adică prin ce «experienţe» mai bune, mult ameliorate, adică prin care metodă? Pentru cunoaşterea naturii exterioare, pasul hotărîtor de la experienţa naivă la cea ştiinţifică, de la conceptele cotidiene vagi la cele ştiinţifice pe deplin clare, a fost realizat, aşa cum se ştie, abia de Galilei[33]. În ceea ce priveşte cunoaşterea psihicului, a sferei conştiinţei, avem, e adevărat, psihologia «experimental-exactă», care se consideră drept corespondentul pe deplin justificat al ştiinţei exacte a naturii - şi totuşi, oricît de puţin ar fi ea conştientă de aceasta, în ce priveşte esenţialul, ea se situează în epoca pregalileiană.

Pare însă de-a dreptul uimitor faptul *că* ea nu este conştientă de aceasta. Înţelegem pe deplin că unei cunoaşteri naive a naturii înainte de ştiinţă nu-i lipsea cu totul experienţa naturală, adică nimic din ceea ce putea fi pus în evidenţă în conexiunea experienţei naturale însăşi, prin mijlocirea conceptelor natural naive de experienţă. În naivitatea sa, ea nu bănuia că lucrurile au o «natură», şi că aceasta poate să fie determinată prin concepte certe pe calea unui procedeu logico-experimental. Psihologia însă, cu institutele şi aparatele sale de precizie, cu metodele sale ingenios elaborate, se simţea, pe bună dreptate, înălţată de-asupra nivelului cunoaşterii naive de experienţă a sufletului, aşa cum apărea aceasta în epocile precedente. De altminteri, ea nu a fost lipsită de posibilitatea de a face reflecţii scrupuloase şi mereu repetate asupra metodei. Cum putea să-i scape cu totul ceea ce în principiu constituie tocmai esenţialul? Cum putea să-i scape faptul că tocmai noţiunilor sale psihologice, pe care acum nu mai putea să le ignore, ea le dă în mod necesar un conţinut care nu este pur şi simplu [309] scos din conţinutul

dat realmente în experienţă, ci este aplicat la acesta? Cum să nu se ştie că, inevitabil, în măsura în care psihologia se apropie de sensul psihicului, ea realizează analize ale conţinutului conceptual şi recunoaşte ca valabile conexiunile fenomenologice corespunzătoare, pe care le aplică la experienţă, dar care sînt a *priori* în raport cu experienţa? Cum putea să-i scape faptul că, în măsura în care vrea să înfăptuiască o cunoaştere realmente psihologică, premisele metodei experimentale nu pot să fie fundate prin ele însele, şi că procedeul său se deosebeşte fundamental de cel al fizicii; căci aceasta elimină din principiu tocmai fenomenalul, pentru a cerceta natura care se prezintă în el, în timp ce psihologia vrea totuşi să fie ştiinţă despre fenomenele însele?

În atitudinea sa naturală, ca şi în zelul său de a căuta să egaleze ştiinţele naturii şi a vedea în procedeul experimental lucrul cel mai important, toate acestea puteau şi au trebuit atunci să-i scape. În consideraţiile sale asidue şi adesea foarte perspicace asupra posibilităţilor unui experiment psiho-fizic, în schiţarea tentativelor de ordonare a experienţelor, ca şi în construirea de aparate mai fine, în cercetarea surselor de posibile erori ş.a., ea a omis aproape cu totul să urmărească mai profund problema de a şti cum, prin ce metodă, aceste concepte, care intră în mod esenţial în judecăţile psihologice, pot fi aduse de la starea de confuzie, la cea de claritate şi valabilitate obiectivă. Ea a omis să considere în ce măsură elementul psihic, în loc să fie prezentarea unei naturi, are mai mult o «esenţă» proprie lui, care e de cercetat riguros şi într-o manieră adecvată, înainte de orice psiho-fizică.

Ea n-a luat în considerare nici ceea ce se află în «sensul» experienţei psihologice şi nici, pornind chiar de la *sine*, fiinţa în sensul psihicului.

*

* *

Ceea ce derutează în mod constant psihologia empirică, încă de la începuturile ei în secolul al XVIII-lea, este astfel imaginea înşelătoare a unei metode natural-ştiinţifice după modelul metodei fizicalist-chimice. Sîntem asiguraţi în certitudinea că, privită într-o universalitate de principiu, metoda tuturor ştiinţelor de experienţă este una şi aceeaşi, în psihologie ca şi în ştiinţa despre natura fizică. Dacă metafizica a suferit atît de îndelungat de falsa imitaţie cînd a metodei geometrice, cînd a celei fizicaliste, acum acelaşi lucru se repetă în psihologie. Nu este fără importanţă faptul că părinţii psihologiei experimental-exacte au fost fiziologi şi fizicieni.

Adevărata metodă urmează natura faptelor de cercetat [310] şi nu prejudecăţile, nici modelele noastre. Pornind de la subiectivitatea vagă a lucrurilor, aşa cum vin ele în aparenţa naiv-sensibilă, ştiinţa naturii reliefează lucrurile obiective împreună cu caracteristicile lor obiective exacte. Trebuie astfel, se spune, ca psihologia să aducă psihologicul, după o vagă concepere naivă, la o determinare obiectiv-valabilă; şi aceasta livrează metoda obiectivă care, în mod evident, este aceeaşi ca şi metoda experimentală atît de strălucit garantată în ştiinţele naturii prin nenumărate rezultate.

Totuşi, modul în care datele experienţei ajung la o determinare obiectivă, precum şi ce sens au atît «obiectivitatea» cît şi «determinarea obiectivităţii», ce funcţie îşi poate asuma metoda experimentală în diverse momente, toate acestea depind de sensul propriu al datelor, mai bine zis de acel sens pe care îl acordă conştiinţa experimentală corespunzătoare (ca o vizare precisă a acestui fiind şi nu a altuia) în conformitate cu esenţa sa. Urmînd *modelul* naturalist-ştiinţific, aceasta înseamnă, aproape inevitabil, următoarele: a reifica conştiinţa[14], ceea ce ne implică de la început într-o absurditate, din care izbîneşte din nou tendinţa către punerea absurdă a problemelor, către direcţii false de cercetare. Să examinăm aceasta mai îndeaproape.

Lumea corporală spaţio-temporală este unica, singura natură în sensul deplin al cuvîntului. Orice altă fiinţă individuală[35], psihicul, înseamnă natură într-un al doilea sens, şi tocmai aceasta determină deosebirea fundamentală dintre metoda naturalist-ştiinţifică şi cea psihologică. Din principiu, numai fiinţa corporală poate fi experimentată ca fiind în mod individual identică într-o multitudine de experienţe directe, adică percepţii. Numai ea poate, dacă percepţiile sînt gîndite ca distribuite după «subiecte» diferite, să fie percepută ca individual identică şi să fie descrisă intersubiectiv ca una şi aceeaşi. Aceleaşi reităţi[36] (lucruri, evenimente etc.) ni se înfăţişează tuturor, putînd să fie determinate de noi toţi numai după «natura» lor. Dar «natura» lor înseamnă: prezentîndu-se în experienţă ca «fenomene subiective» ce se schimbă în multiple feluri, ele se află totuşi undeva ca nişte unităţi temporale de caracteristici stabile sau schimbătoare, se află înmănunchiate în totalitatea unei lumi corporale cu un singur spaţiu, un singur timp, totalitate care *le* şi înlănţuie laolaltă. Ele sînt *ceea ce* sînt numai în această unitate, îşi menţin identitătea individuală (substanţa), o menţin totodată ca purtătoarea aceleiaşi «proprietăţi reale» numai în relaţii cauzale sau de interacţiune reciprocă. Oricare proprietare reic-reală este cauzală. Orice fiinţă corporală este supusă legilor transformărilor posibile, iar aceste legi privesc ceea ce este identic, [311] lucrul, însă nu pentru sine, ci lucrul în totalitatea unitară, reală şi posibilă a unei naturi unice. Fiecare lucru îşi are natura *sa* (ca un concept total a ceea *ce* el *este*, anume: identicul) prin faptul că el constituie centrul de unitate al seriei cauzalităţilor unei naturi totale şi unice. Proprietăţile reale (reic-reale, corporale) constituie un titlu pentru posibilităţi de transformare a unui identic, posibilităţi trasate anterior prin legile cauzalităţii, identicul care, în ceea ce el este ca atare, este determinabil numai prin recurgerea la aceste legi. Reităţile sînt însă date ca unităţi ale experienţei nemijlocite, ca unităţi de multiple aparenţe sensibile. Faptele de stabilitate, de schimbare sesizabilă la nivelul sensibilităţii,

conferă cunoaşterii firul conducător, în raport cu aceasta îndeplinind funcţia de medium «vag», în care se prezintă natura adevărată, obiectivă, din punct de vedere fizical exactă şi, prin aceasta, gîndirea (ca gîndire ştiinţific-experimentală) determină, constituie adevărul[e].

Toate acestea nu constituie ceva ce s-ar atribui lucrurilor experienţei şi experienţei lucrurilor, ci numai ceva inseparabil de esenţa lor, astfel încît orice cercetare intuitivă şi consecventă asupra a ceea ce lucrul este în *adevăr* - lucrul care apare ca experimentat, totdeauna ca ceva, ca fiind, ca determinant şi, în acelaşi timp, determinabil, însă în variaţia aparenţelor sale şi a împrejurărilor în care el apare - conduce în mod necesar la conexiuni cauzale, încheindu-se legic în determinarea proprietăţilor obiective corespunzătoare. Ştiinţa naturii nu face decît să urmeze în mod consecvent sensul a ceea ce lucrul însuşi, ca experimentat, pretinde, numind destul de neclar această procedură «eliminarea calităţilor secundare», «eliminarea elementelor pur subiective din aparenţă» cu «păstrarea calităţilor primare, care rămîn».

Pentru un bun procedeu, aceasta este, totuşi, mai mult decît o expresie neclară, este o teorie de proastă calitate.

Să ne întoarcem acum la «lumea» a «ceea ce este psihic» şi să ne limităm la «fenomenele psihice» pe care noua psihologie le priveşte ca domeniul ei obiectual, - adică, mai întîi să lăsăm la o parte problemele referitoare la suflet şi la Eu. Se află oare, ne întrebăm, în sensul fiecărei experienţe psihice şi al fiecărei percepţii a [312] ceea ce este lucru, ca şi în fiecare percepere de către psihic, o obiectivitate care să fie «natură»? Vedem însă de îndată că raporturile din sfera psihicului sînt cu totul altele decît cele din sfera fizică. Psihicul se împarte (vorbind metaforic, şi nu metafizic) în

e Este de luat în seamă aici faptul că acest mediu al fenomenalităţii, în care se mişcă constant intuiţia şi gîndirea naturalistă-ştiinţifică, nu trebuie să devină pentru aceasta din urmă temă ştiinţifică propriu-zisă. Aceasta e luată în stăpînire de ştiinţele noi (psihologia, în care o bună parte ţine de fiziologie) şi fenomenologia.

monade[37], care nu au deloc ferestre, şi intră în comunicare numai prin intropatie *(Einfühlung)*. Fiinţa psihică, fiinţa ca «fenomen», nu este din principiu o unitate care ar fi experimentabilă în mai multe percepţii diferenţiate ca individual identice; aceasta nici chiar în percepţiile aceluiaşi subiect. Altfel spus, aşa cum o evidenţiază o sumară reflecţie asupra oricăruia dintre fenomene, în sferea psihică nu există nici o deosebire între aparenţă şi fiinţă, iar dacă natura este înţeleasă ca o fiinţă concretă *(Dasein)* care apare în fenomene, atunci aceste fenomene (pe care psihologul le socoteşte ca ţinînd de psihic) nu constituie, la rîndul lor, o fiinţă ce s-ar arăta ea însăşi prin fenomenele prin care apare. Devine astfel deja clar faptul că există propriu-zis numai o singură natură, ce se manifestă în apariţiile lucrurilor. Tot ceea ce, în sensul cel mai larg al psihologiei, noi numim un fenomen psihic este, considerat în el însuşi, cu adevărat fenomen, şi *nu* natură.

În consecinţă, un fenomen[38] nu este o unitate «substanţială», nu are nici un fel de «proprietăţi reale», şi nu cunoaşte nici o schimbare reală şi nici o cauzalitate: toate aceste cuvinte fiind înţelese în sens naturalist-ştiinţific.

A atribui fenomenelor o natură, a cerceta părţile lor componente reale, conexiunile lor cauzale - aceasta ar fi nici mai mult nici mai puţin decît o pură absurditate, tot aşa cum ai vrea să cercetezi proprietăţile cauzale, conexiunile etc., numerelor. Aceasta nu este decît absurditatea naturalizării a ceva a cărui esenţă exclude fiinţa considerată ca natură. Un lucru este ceea ce este şi rămîne pentru totdeauna în identitatea sa: natura este eternă. Ceea ce aparţine cu adevărat unui lucru - lucrului natural, nu celui sensibil al vieţii practice, lucrului «aşa cum apare el în mod sensibil» - anume îi aparţine în forma proprietăţilor sau a modificărilor proprietăţii, poate fi determinat ca obiectiv - valabil şi totodată confirmat sau corectat în experienţe mereu înnoite. Pe de altă parte, ceva psihic, un «fenomen», apare şi dispare, nu păstrează nici o fiinţă permanentă, identică, una care, în sens naturalist-ştiinţific, ar fi ca atare determinabilă în mod obiectiv, de

exemplu, ca obiectiv separabilă în componente, ca «analizabilă» în sensul propriu al termenului.

Ce «este» ca atare ființa psihică, experiența nu ne-o poate spune; și oricum nu în sensul care e valabil pentru ceea ce este fizic. Dar psihicul nu este experimentat ca ceea ce apare; el este «trăire», chiar trăire văzută în reflexie, apare mereu ca el-însuși, prin el-însuși [313], într-un flux absolut, ca fiind și ca deja «încetînd a fi», într-o manieră vizibilă recăzînd continuu într-un a-fi-fost. Psihic poate să fie, de asemenea, ceva reamintit și astfel, într-o manieră puțin diferită, ceva experimentat, în «reamintit» găsindu-se acel «a fi fost perceput». Acest reamintit poate să fie «repetat», în reamintiri ce sînt reunite într-o conștiință, care la rîndul ei are drept conștiente chiar reamintirile, fie sub forma reamintitului, fie sub forma a ceea ce este totdeauna reținut. În această conexiune, și numai în ea, psihicul poate fi «sesizat» a priori ca fiind identicul unor astfel de «reluări». Orice psihic *astfel* experimentat, cum pe drept putem să o punem în evidență în aceste condiții, are o ordonare într-o totalitate cuprinzătoare, într-o unitate «monadică» a conștiinței, unitate care, în sine, nu are absolut nimic de a face cu natura, cu spațiul și timpul, cu substanțialitatea și cauzalitatea, ci își are «formele» sale, forme cu totul unice. Este un flux de fenomene nelimitat de ambele părți, cu o linie intențională care-l traversează și constituie, în același timp, indicele unității care străbate pretutindeni, anume linia «timpului» imanent, fără început și fără sfîrșit, un timp pe care nici un cronometru nu-l măsoară.

Urmărind cu privirea fluxul fenomenelor în viziune imanentă[39], trecem de la fenomen la fenomen (fiecare fiind o unitate concepută în fluxul și în actul însuși al fluxului) și nu ajungem niciodată la altceva decît tot la fenomene. Abia atunci cînd vederea imanentă și experiența lucrului ajung la sinteză, atunci și fenomenul văzut și lucrul experimentat intră într-o relație. Prin mediul experienței lucrului și al unei astfel de experiențe a relației, *intropatia* survine în același timp ca un fel de vedere mediată a ceea ce este psihic, caracterizîndu-se

în sine ca o privire prelungită *(Hineinschauen)* într-o a doua totalitate monadică.

În ce măsură însă în această sferă este posibil ceva în genul unui studiu raţional sau al unui enunţ valabil? În ce măsură sînt de asemenea posibile numai astfel de enunţuri şi în ce mod le-am avut ca descrieri foarte sumare (care trec sub tăcere dimensiunile în întregul lor)? Bineînţeles, studiul ar fi aici unul cu sens numai dacă s-ar subordona întocmai sensului «experienţelor» care se prezintă ca experienţe ale «psihicului» şi dacă în acestea ar lua «psihicul» şi ar căuta să-l determine exact cum acesta o cere, astfel spus, de a-l lua şi a-l determina aşa cum este el văzut. La fel se petrec lucrurile şi atunci cînd se acordă o mare atenţie neadmiterii naturalizărilor absurde. Aceasta înseamnă: fenomenele trebuie să fie luate aşa cum ele se oferă, respectiv: ca această a avea - conştiinţa fluctuantă[40], a viza, a apărea, ca un a avea - conştiinţă mai mult sau mai puţin inedită, ca acest a avea-conştiinţă ca prezent sau ca preprezent, ca imaginat, [314] semnificat sau figurat, ca văzut în mod intuitiv sau reprezentat ca vid etc. Deci, ca şi în schimbarea cutărei sau cutărei atitudini, a unui mod atenţional sau altul, totul trebuie luat ca reorientîndu-se, reorganizîndu-se într-un fel sau altul. Aceasta conduce la denumirea generică de «conştiinţă a ceva»[41] şi are o «semnificaţie», «vizează» un «obiectual»[42], iar acesta din urmă, să-i spunem, fără a porni de la un anumit punct de vedere, de la o «funcţiune» sau «realitate», se lasă descris ca «obiectual imanent», «vizat ca atare», vizat într-un mod de a viza sau altul.

Că aici putem cerceta şi enunţa, chiar enunţa cu evidenţă, adaptîndu-ne sensului acestei sfere a «experienţei», este ceva de la sine înţeles. Ce-i drept, tocmai respectarea exigenţei menţionate mai sus constituie propriu-zis dificultatea. De consecvenţa şi puritatea atitudinii «fenomenologice» atîrnă în întregime îndreptăţirea sau absurditatea cercetărilor desfăşurate aici. Căci nu putem să depăşim aşa de uşor obişnuinţa nativă de a trăi şi a gîndi într-o atitudine naturalistă, şi astfel obişnuinţa de a falsifica psihicul în mod naturalist. În

afară de aceasta, depăşirea atitudinii sus-menţionate depinde foarte mult de priceperea faptului că este posibilă o investigare «pur imanentă» a psihicului (în sensul cel mai larg al fenomenului ca atare, sens pe care-l întrebuinţăm aici): aceasta este o investigare a modului care tocmai a fost caracterizat în general şi care se află în opoziţie cu investigarea psiho-fizică a acestuia, investigare pe care noi nu am luat-o încă în considerare şi care, fireşte, îşi are îndreptăţirea sa.

*
* *

Dacă psihicul imanent nu este în sine însuşi natură, ci opusul naturii, atunci ce mai cercetăm în el drept «fiinţă» a sa? Dacă în identitatea sa «obiectivă» el nu este determinabil ca o unitate substanţială de proprietăţi reale, în mod constant de sesizat, de determinant şi de confirmat după maniera ştiinţific- experimentalistă, dacă nu poate fi reţinut din fluxul etern şi nu este apt să devină obiect al unei evaluări intersubiective,- atunci ce putem noi să sesizăm în el, ce putem să determinăm şi să fixăm în el ca unitate obiectivă?

Fireşte, aceasta este de înţeles numai în sensul că rămînem în sfera fenomenologică pură şi lăsăm la o parte relaţiile cu corpul considerat ca lucru, precum şi cu natura. Atunci răspunsul este: dacă fenomenele ca atare nu sînt nicidecum *natură*, ele au însă o *esenţă*, sesizabilă, în mod adecvat sesizabilă nemijlocit[43]. Toate enunţurile care descriu fenomenele prin concepte directe, o fac în măsura în care ele sînt valabile prin concepte de esenţă, adică prin semnificaţii conceptuale verbale care ar trebui să se lase degajate într-o intuiţie a esenţei. [315] De altfel trebuie să înţelegem corect acest fundament ultim al oricărei metode psihologice. Vraja atitudinii naturaliste, în care ne aflăm mai întîi cu toţii, anume aceea care ne împiedică să ne desprindem de natură şi, în consecinţă, să considerăm şi psihicul drept obiect al unui

studiu intuitiv, într-o atitudine pură în loc de una psiho-fizică, - iată ce a baricadat aici calea unei mari ştiinţe, una fără precedent, bogată în consecinţe şi care pe de o parte este condiţia fundamentală pentru o *psihologie pe deplin ştiinţifică*, iar pe de alta - cîmpul *criticii* autentice a raţiunii. Vraja naturalismului nativ mai constă şi în faptul că ne face extrem de dificil de văzut «esenţele», «ideile»: mai precis, deoarece le vedem, ca să spunem aşa, în mod constant, atunci să le lăsăm să valoreze în caracterul lor propriu, nu să le naturalizăm într-un mod absurd. Intuirea esenţelor[44] nu ascunde nici ea mai multe dificultăţi sau secrete «mistice» decît percepţia.

Atunci cînd, în mod intuitiv, aducem «culoarea» la o claritate deplină, la starea unui dat *(Gegebenheit)*, atunci datul (das *Gegebene)* este o «esenţă», iar cînd, de asemenea, în intuiţie pură, privind cumva dinspre percepţie, aducem la starea unui dat ceea ce «percepţia» este, anume ce este în ea însăşi - acest caracter identic al unei oarecari singularităţi fluctuante a percepţiei,- atunci noi am sesizat în mod intuitiv esenţa - percepţie[45]. Atît cît se întinde intuiţia, respectiv conţinutul intuitiv de conştiinţă, tot atît se întinde şi posibilitatea unei «ideaţii» corespunzătoare (aşa cum am avut grijă să o spun în *Cercetările logice)* sau a «intuirii esenţei». În măsura în care intuiţia este una pură, care nu ia în seamă nici o coreferinţă tranzitivă, în aceeaşi măsură esenţă văzută este una adecvat văzută (*Erschautes*), un dat absolut. În felul acesta, cîmpul de dominare al intuiţiei pure cuprinde şi întreaga sferă pe care psihologul şi-o apropie ca sferă a «fenomenelor psihice»; aceasta oricît le-am lua numai pentru sine, într-o pură imanenţă. Faptul că «esenţele» sesizate în intuirea esenţei se lasă fixate în concepte sigure, cel puţin pentru o mare parte, cu aceasta furnizînd posibilităţi de enunţuri ferme, obiective în felul lor şi absolut valabile, este evident pentru toţi cei ce procedează fără prejudecăţi. Cele mai neînsemnate diferenţe de culoare, ultimele nuanţe, pot

sfida fixarea, însă «culoarea», spre deosebire de «sunet», constituie o diferenţă aşa de sigură cum nimic mai sigur nici nu există în toată lumea. Şi asemenea esenţe absolut diferenţiabile, respectiv care se lasă fixate, nu sînt numai cele ale conţinutului sensibil şi ale aparenţelor («lucruri vizibile», fantome şi altele asemenea), ci, în egală măsură, şi cele ale oricărui psihic în sensul deplin al cuvîntului, adică ale oricăror «acte» şi oricăror stări ale Eului, care corespund unor denumiri cunoscute ca, de exemplu, percepţie, imaginaţie, amintire, judecată, sentiment, voinţă, cu toate formele lor particulare nenumărate. Excluse de aici rămîn [316] ultimele «nuanţe», care ţin de ceea ce este nedeterminabil în «flux», tipologia descriptibilă a fluxului avîndu-şi încă «ideile» sale, idei care, sesizate şi fixate în mod intuitiv, fac posibilă o cunoaştere absolută. Orice denumire psihologică, precum percepţie sau voinţă, este denumire pentru un domeniu foarte cuprinzător al «analizelor conştiinţei», adică al investigării esenţei. E vorba aici de un cîmp aşa de larg încît, în această privinţă poate să fie comparat numai cu ştiinţa naturii, - oricît de neobişnuit ar putea să sune aceasta.

De-acum însă devine de o importanţă hotărîtoare cunoaşterea faptului că intuirea esenţei nu este nicidecum «experienţă» în sens de percepţie, amintire sau acte de acest fel şi, în afară de acesta, ea nu este nici generalizare empirică, una care, după sensul ei, asamblează (mitsetzt) esenţial, din unităţi izolate de experienţă, o fiinţă-concretă *(Dasein)* individuală. Intuiţia sesizează *esenţa* ca fiinţă-esenţă *(Wesenssein)*[46] şi în nici un fel nu pune o fiinţă-concretă. În consecinţă, cunoaşterea esenţei nu este nici o cunoaştere de *matter-of-fact*[47], nici nu se ocupă de conţinutul afirmaţiilor efectuate cu privire la o fiinţă-concretă individuală (cumva naturală). Suportul sau, mai bine-zis, punctul de plecare al unei intuiri a esenţei, de pildă a esenţei percepţiei, amintirii, judecăţii etc., *poate* să fie o percepţie a unei percepţii, a unei amintiri, a unei judecăţi etc., dar poate să fie şi o imaginaţie simplă, dar «clară», care nu constituie o experienţă, nu

sesizează nici o *ființă concretă*. Sesizarea efectivă a esenței nu este deloc atinsă prin aceasta; ca sesizare ea este intuitivă, și tocmai aceasta constituie un a vedea altfel decît prin experiență. Fireşte, esențele pot fi reprezentate și vag, cumva reprezentate în semne, dar și puse în mod fals; atunci ele sînt însă numai esențe vizate, împovărate de conflicte, așa cum o arată trecerea la examinarea incompatibilității lor; dar printr-o întoarcere la intuiția stării de dat a esenței, poziția vagă poate și ea fi confirmată ca valabilă.

Fiecare judecată care, în concepte ferme, adecvat formate, aduce ceea ce se află în esență la o expresie adecvată-, după cum esențele unui anumit gen sau particularitate se corelează unele cu altele, așa cum, de exemplu «intuiție», «intenție vidă», «imaginație», și «percepție», «concept» și «intuiție» ș.a., se unesc unele cu altele, sînt în mod necesar «compatibile» pe baza unei sau alteia dintre componentele esenței, cumva se potrivesc unele cu altele ca «intuiție» și «efectuare» sau, invers, nu sînt compatibile, fundează o «conștiință a deziluziei» ș.a. - fiecare asemenea judecată este o cunoaștere absolută, valabilă în general și, ca judecată de esență este de un gen pe care a vrea a-l funda, confirma sau respinge prin experiență, ar fi un nonsens. Judecata fixează o «relation of ideas», un *a priori* în sensul [317] autentic, care lui Hume îi plutise în fața ochilor, însă datorită ametescului de tip pozitivist dintre esență și «idea» - ca opusă față de «impresion»- aceasta trebuia să-i scape. Totuși, nici chiar scepticismul său nu a cutezat să fie consecvent și - în măsura care el o vede -, să se debaraseze de o astfel de cunoaștere. Dacă senzualismul său nu l-ar fi făcut orb față de întreaga sferă a intenționalității «conștiinței-a-ceva», dacă ar fi luat aceasta într-un studiu de esență, atunci el nu ar fi devenit marele sceptic, ci, dimpotrivă, fondatorul unei teorii cu adevărat «pozitivă» a rațiunii. Toate problemele, care atît l-au pasionat în *Treatise* și care l-au împins din confuzie în confuzie. probleme pe care, în atitudinea sa, nu putea nici să le adecveze nici să le formuleze în mod pur, se situează negreșit în

domeniul fenomenologiei. Toate, fără excepţie, sînt de rezolvat numai prin urmărirea conexiunilor esenţiale ale formelor conştiinţei, precum şi a proprietăţilor de vizare *(Gemeinheiten)* care, corelativ şi esenţial, le aparţin; şi aceasta într-o comprehensiune intuitivă generală ce nu mai lasă deschisă nici o chestiune *cu sens*. În felul acesta, devine rezolvabilă şi marea problemă a identităţii unui obiect faţă de multiplicitatea impresiilor, respectiv percepţiilor *despre* el. În fapt, cum multiplicitatea percepţiilor, respectiv a aparenţelor ajunge «să aducă la fenomen» unul şi acelaşi obiect, în aşa fel încît acesta poate să fie «acelaşi» şi *pentru el însuşi* şi pentru conştiinţa unităţii sau identităţii care leagă aparenţele, - aceasta este o chestiune ce nu poate fi clar pusă şi la care nu se poate răspunde decît printr-o cercetare fenomenologică a esenţei (cercetare la care modalitatea noastră de formulare s-a referit deja mai înainte). A vrea să răspundem la această chestiune în manieră naturalist-ştiinţifică empirică înseamnă a nu o înţelege şi a o răstălmăci într-un nonsens. Că o percepţie, ca şi, în genere, o experienţă, este tocmai percepţia acestui obiect, chiar astfel orientat, colorat, format etc., aceasta este un fapt al esenţei sale, oricum s-ar afla obiectul din punct de vedere al «existenţei» sale. Că această percepţie trimite la o continuitate de percepere, nu însă într-una oarecare, în care «acelaşi obiect se prezintă în orientări mereu diferite etc.», aceasta este iarăşi o chestiune a esenţei. Pe scurt, aici se află marile cîmpuri, încă netratate în literatură, ale «analizei conştiinţei», unde denumirea conştiinţă, ca şi mai sus cea de psihic - fie aceasta îndreptăţită sau nu - ar trebui extinsă aşa de departe, încît să desemneze tot ceea ce este imanent, ca şi orice vizat - de conştiinţă ca atare şi în orice sens. Problemele privind originea, atît de mult discutate de-a lungul secolelor, sînt eliberate de falsul narturalism, [318] care le răstălmăceşte într-un mod absurd, şi devin probleme fenomenologice. Aşa sînt: problemele originii «reprezentării spaţiului», ale reprezentării timpului, lucrului, numărului, ale reprezentărilor cauzei şi efectului ş.a. Abia atunci cînd aceste

probleme pure sînt formulate şi rezolvate într-o manieră cu adevărat semnificativă, atunci problemele empirice ale formării unor astfel de reprezentări ca evenimente ale conştiinţei umane capătă un sens ştiinţific sesizabil şi comprehensibil în vederea unor soluţii.

Totul conduce la aceea că se vede şi se consideră în întregime propriu faptul că, exact aşa de nemijlocit cum se aude un sunet, la fel şi o «esenţă», esenţa «apariţia lucrului», esenţa «lucru vizibil», esenţa «reprezentare în imagine», esenţa «judecată» sau voinţă etc. poate fi privită, iar văzînd-o se pot rosti judecăţi de esenţă. Pe de altă parte însă, aceasta ne-ar feri de confuzia proprie lui Hume şi, ca urmare, nu s-ar amesteca intuiţia fenomenlogică cu «introspecţia», cu experienţa internă, pe scurt, cu acte care, la locul esenţelor, pun mai mult unităţile individuale ce corespund acestora[f].

Atît timp cît rămîne pură şi nu face deloc uz de poziţia existenţială a naturii, fenomenologia pură ca ştiinţă poate să fie *numai* studiu al esenţei, şi nicidecum unul al existenţei concrete, orice «introspecţie» » şi orice judecată asupra temeiului unei astfel de «experienţe» căzînd în afara cadrului ei. În imanenţa sa, particularul poate fi pus numai întrucît este aici (als dies da!), anume această percepţie fluctuantă, această amintire şi celelalte - şi, mai ales, întrucît este adus sub concepte riguroase datorate analizei esenţei. Căci *individuum* nu *este*, e adevărat, o esenţă, ci «are» o esenţă, care se poate enunţa, despre el cu evidentă valabilitate. Dar a-l fixa ca individual, a-i da poziţie într-o «lume» a existenţei-date

f „Cercetări logice", în ale căror fragmente pentru o fenomenologie sistematică s-a aplicat pentru prima oară analiza esenţei în sensul caracterizat aici, au fost în mod greşit înţelese ca o încercare de reabilitare a metodei introspecţiei. Este adevărat, pentru aceasta este parţial de vină caracterizarea defectuoasă a metodei în „Introducere" la Cercetarea I a celui de al doilea volum, anume desemnarea fenomenologiei ca psihologie descriptivă. Clarificările necesare se află în cel de-al II-lea raport al meu asupra scrierilor germane de logică ale anilor 1895-99, în al IX-lea volum al revistei „Archiv für systematische Philosophie" (1903), pp.397-400.

(Dasein) individuale, - o astfel de supoziţie pură nu se poate realiza în mod evident. Pentru ea singularul este veşnic ἄπειρον-ul[48]. Ea poate să recunoască ca obiectiv valabile numai esenţele şi relaţiile de esenţă şi cu aceasta să îndeplinească, să efectueze în mod definitiv tot ceea ce este necesar pentru o înţelegere clarificantă a oricărei cunoaşteri empirice şi a oricărei cunoaşteri în generel, anume: clarificarea «originii» oricăror «principii» formal-logice şi natural-logice, ca de altfel a oricăror «principii» călăuzitoare, precum şi a tuturor problemelor care aparţin intrinsec [319] corelaţiei dintre «fiinţă» (fiinţa-natură, fiinţa-valoare etc.) şi «conştiinţă»[g].

*

* *

Să trecem acum la atitudinea psiho-fizică. În ea «psihicul», cu întreaga sa esenţă *proprie*, dobîndeşte o coordonare cu corpul şi cu unitatea naturii fizice: ceea ce a fost sesizat în percepţia imanentă şi înţeles astfel ca aparţinînd esenţei sale intră în relaţie cu cel perceput în mod sensibil şi, în consecinţă, cu natura. Abia prin această coordonare el dobîndeşte o

g Maniera în care mă exprim, - într-o perioadă de timp pentru care fenomenologia este, la rigoare, o denumire pentru discipline speciale, pentru scrieri de detaliu foarte utile în sfera introspecţiei, - în loc de a lua în considerare ştiinţa fundamentală sistematică a filosofiei, poartă de intrare în metafizica autentică a naturii, a spiritului, a ideilor, îşi are, pretutindeni în acest studiu, fundalul în cercetările mai multor ani, neîntrerupte cercetări pe ale căror rezultate progresive s-au edificat *Prelegerile* mele filosofice *de la Göttingen* din anul 1901. Datorită conexiunii funcţionale intime a tuturor stadiilor fenomenologice şi, cu aceasta, şi a cercetărilor care se referă la ele, precum şi a dificultăţilor extraordinare pe care le-a adus cu sine dezvoltarea metodologiei pure, nu am considerat ca avantajos să public rezultate izolate şi încă împovărate cu chestiuni discutabile. Sper ca nu peste mult timp, să pot prezenta publicului larg cercetările asupra fenomenologiei şi critica fenomenologică a raţiunii, cercetări între timp consolidate pe toate planurile şi ajunse la o unitate sistematică cuprinzătoare.

obiectivitate naturală indirectă, iar mediat o poziţie în spaţiul şi timpul naturii, în acela pe care noi îl măsurăm cu ceasurile. Într-un anumit perimetru, nu îndeaproape determinat, «dependenţa» experimentală a psihicului oferă un mijloc de a determina în mod intersubiectiv psihicul ca fiinţă individuală şi, în acelaşi timp, de a explora progresiv relaţiile psihofizice. Acesta este domeniul «psihologiei ca ştiinţă a naturii», care, după sensul cuvintelor, este psihologie psiho-fizică şi, în consecinţă, în opoziţie cu fenomenologia, o ştiinţa empirică.

Fireşte, nu este deloc lipsit de dificultăţi să se considere psihologia, ştiinţa despre «psihic», numai ca o astfel de ştiinţă despre «fenomenele psihice» şi conexiunile acestora cu corpul. *De facto*, ea este totuşi pretutindeni ghidată de acele obiectivări native şi inevitabile ale căror corelate sînt unităţile empirice om şi animal, iar, pe de altă parte, suflet, personalitate, respectiv caracter, înclinaţii ale personalităţii. Cu toate acestea, pentru scopurile noastre nu este necesar să urmărim analiza de esenţă a acestor configuraţii ale unităţii, nici problema de a şti cum de la sine ele determină sarcina psihologiei. Devine astfel de îndată mult mai clar că aceste unităţi sînt de o specie principial diferită de reităţile naturii, care sînt, chiar după esenţa lor, date *(Gegebenheiten)* ce se prezintă prin penumbra [320] aparenţelor, ceea ce nu e valabil în nici un fel despre unităţile în chestiune. Numai fundamentul «corp uman», nu însă omul însuşi, constituie o unitate de aparenţă reică şi mai ales nu personalitatea, caracterul etc. Evident, cu toate aceste unităţi sîntem trimişi înapoi la unitatea imanentă de viaţă a unui anumit flux de conştiinţă şi la particularităţile morfologice care deosebesc astfel de unităţi imanente diferite. Ca urmare, chiar şi întreaga cunoaştere psihologică, chiar acolo unde ea este principal raportată la individualităţi, caractere şi dispoziţiuni umane, se vede trimisă înapoi la aceste unităţi ale conştiinţei şi, cu aceasta, la studiul *fenomenelor ca atare*[49] şi al împletirii lor.

Nu mai este nevoie acum, îndeosebi după toate dezvoltările precedente, de nici o circumstanţă pentru a înţelege clar, şi din raţiunile cele mai profunde, ceea ce deja a fost expus mai sus, anume că orice cunoaştere psihologică în sensul obişnuit *presupune* astfel *o cunoaştere a esenţei* psihicului. A vrea să scrutăm *esenţa* amintirii, a judecăţii, a voinţei etc. prin experimente psiho-fizice şi prin percepţiile sau experienţele interioare imprevizibile, pentru a dobîndi *prin aceasta* concepte riguroase, singurele care pot da valoare ştiinţifică desemnării psihicului în enunţurile psiho-fizice, şi în acelaşi timp lor înseloor,- o asemenea speranţă ar fi culmea absurdităţii.

Eroarea fundamentală a psihologiei moderne, cea care o împiedică să fie psihologie în sensul adevărat, pe deplin ştiinţific al termenului, o constituie faptul că ea nu a recunoscut şi nu a dezvoltat această metodă fenomenologică. Din prejudecăţi istorice, ea s-a abţinut de a folosi predispoziţiile către această metodă, predispoziţii ce se află în orice analiză clarificantă de concepte. De aceasta se leagă faptul că cea mai mare parte a psihologilor, anume cei care nu au înţeles începuturile deja prezentate ale fenomenologiei, au considerat adesea necondiţionat studiul de esenţă efectuat într-o atitudine pură drept o abstracţie metafizico-scolastică. Dar ceea ce a fost sesizat şi descris în comportarea intuitivă poate să fie înţeles şi confirmat numai într-o manieră intuitivă.

După toate cele dezvoltate devine clar, şi am suficiente motive să sper - ceea ce va fi în curînd general recunoscut, - că o ştiinţă empirică realmente satisfăcătoare a psihicului poate fi actuală în referirile sale la natură abia atunci cînd psihologia se construieşte pe o fenomenologie *sistematică*, adică atunci cînd formele-esenţă ale conştiinţei şi corelaţiile sale [321] imanente, studiate şi fixate în conexiuni sistematice prin pura intuire, au remis normele pentru sensul ştiinţific şi conţinutul conceptelor oricăruia dintre fenomene, anume conceptele cu ajutorul cărora reprezentantul psihologiei empirice exprimă astfel în judecăţile sale psiho-fizice psihicul

însuşi. Numai o fenomenologie cu adevărat radicală şi sistematică, care se exercită nu marginal şi în reflecţii izolate, ci în dăruire exclusivă problemelor foarte numeroase şi destul de încîlcite ale conştiinţei şi mînată de un spirit cu totul liber, neorbit de nici un fel de prejudecată naturalistă - numai o astfel de fenomenologie poate să ne dea o veritabilă comprehensiune despre «psihic», atît în sfera conştiinţei individuale cît şi în cea a conştiinţei colective. Abia atunci, pentru prima oară, enormul travaliu experimental al epocii noastre, plenitudinea de fapte empirice deja asamblate şi de regularităţi în parte foarte interesante îşi vor arăta roadele lor legitime graţie unei critici evaluatoare şi a unei interpretări psihologice. Atunci se va putea recunoaşte iarăşi şi ceea ce nu poate recunoaşte în nici un fel psihologia contemporană, anume, că psihologia se află în relaţie apropiată, chiar cea mai apropiată posibilă cu filosofia. Tot atunci şi paradoxul antipsihologismului, anume că o teorie a cunoaşterii nu este o teorie psihologică, îşi va pierde orice impact. Căci oricare teorie adevărată a cunoaşterii trebuie în mod necesar să se bazeze pe fenomenologie, aceasta din urmă constituind astfel fundamentul comun al oricărei filosofii şi al oricărei psihologii. Şi, în sfîrşit, atunci nici acel gen de literatură filosofică specioasă nu va mai fi posibil, literatură care în zilele noastre proliferează atît de luxuriant şi care, cu pretenţia la ştiinţificitatea cea mai serioasă, ne oferă teoriile sale ale cunoaşterii, teoriile logice, etice, natur-filosofiile, pedagogiile - totul pe un «fundament» naturalist-ştiinţific şi, înainte de toate, «experimental-psihologic»[h]. De fapt, această literatură poate să uimească numai în cazul declinului simţului

h Nu în mai mică măsură ca se datorează faptului că opinia după care psihologia- evident, şi psihologia «exactă» - este fundament al filosofiei ştiinţifice a devenit, cel puţin în rîndul grupărilor naturalist-ştiinţifice din facultăţile filosofice, o axiomă fermă; şi aceasta întrucît, urmînd publicaţiile savanţilor naturalişti, ei sînt foarte zeloşi în a stabili o catedră profesională, luîndu-se după alţi cercetători, care, în domeniul lor, sînt poate eminenţi dar nu au mai mult simpatie pentru filosofie decît, să spunem, chimiştii sau fizicienii.

pentru problemele şi dificultăţile extrem de profunde cărora cele mai mari spirite ale omenirii le-au dedicat munca lor de-o viaţă. Din păcate, aceasta se produce şi datorită decăderii simţului pentru o fundamentare adecvată care, în cadrul psihologiei experimentale însăşi - în ciuda neajunsurilor principale, care, după interpretarea noastră, îi sînt inerente acesteia - ne atrage totuşi atît de mult atenţia [322]. Sînt însă pe deplin convins că judecata istorică se va pronunţa mult mai sever asupra acestei literaturi decît asupra atît de mult blamatei filosofii populare a veacului XVIII-lea[1].

Părăsim acum cîmpul de bătaie al naturalismului psihologic. Ne îngăduim poate să spunem că psihologismul, care a cîştigat teren din vremea lui Locke, nu era, de fapt, decît o formă voalată, sub care singura tendinţă filosofică

1 Din întîmplare, în timp ce aşterneam pe hîrtie acest articol, mi-a căzut în mînă excelentul referat «Despre esenţa şi semnificaţia intropatiei», de Dr. M. Geiger, München, în «Bericht über den IV. Kongress für experiementale Psychologie in Innsbruck» (Leipzig 1911). Într-o manieră foarte instructivă, autorul se străduieşte să distingă problemele psihologice autentice, - care în căutările de pînă acum în jurul unei descrieri şi a unei teorii a intropatiei, pe de o parte au devenit clare, iar pe de alta s-au amestecat în mod confuz între ele - după care, el ia în discuţie ceea ce s-a încercat şi s-a realizat pînă acum în privinţa soluţionării lor. Aşa cum se vede din raportul asupra discuţiilor, această idee a fost rău primită de către auditori (idem, p. 66). Sub aplauze puternice, D-ra Martin spunea: «Atunci cînd am venit aici mă aşteptam să aud ceva despre experimentele în domeniul intropatiei. Dar, ceea ce propriu-zis am auzit, sună ca vechile, ultra-învechitele teorii! Nimic despre experimente pe acest teren. Aceasta nu este însă o societate filosofică. A venit timpul, mi se pare, cînd cel care vrea să propună aici astfel de teorii trebuie să arate dacă ele au fost confirmate de experienţă. În domeniul esteticii s-au făcut asemenea experimente, de exemplu experimentele lui Stratton asupra semnificaţiei estetice a mişcărilor ochilor şi, de asemenea, cercetările mele asupra acestei teorii a percepţiei interne». Mai departe, Marbe «vede semnificaţia doctrinei intropatiei în imboldul către cercetări experimentale, precum acele care, de altfel, au fost făcute şi în acest domeniu. Metoda reprezentanţilor doctrinei intropatiei se raportează în diverse maniere la cea experimental-psihologică precum metoda presocraticilor la aceea a filosofiei moderne a naturii». În faţa acestor fapte nu mai am nimic de spus.

justificabilă trebuia să-şi croiască drum către o fundamentare fenomenologică a filosofiei. De altfel, întrucît studiul fenomenologic este un studiu al esenţei şi prin aceasta a priori în sens veritabil, el dă seama în acelaşi timp şi de oricare dintre motivele justificate ale apriorismului. În orice caz, critica noastră şi-a îngăduit să facă pe deplin clar faptul că, recunoscînd naturalismul ca o filosofie falsă din principiu, aceasta nu înseamnă încă a abandona ideea unei filosofii riguros ştiinţifice în faţa unei «filosofii de jos». Separarea critică a metodelor psihologică şi fenomenologică indică în aceasta din urmă calea adevărată către o teorie ştinţifică a raţiunii şi astfel către o psihologie satisfăcătoare.

În conformitate cu planul nostru trecem acum la critica istoricismului şi la examinarea filosofiei ca *Weltanschauung*[50].

[323] *Istoricismul şi filosofia ca Weltanschauung*

Istoricismul îşi are locul în sfera faptelor vieţii empirice a spiritului şi, întrucît consideră această viaţă ca pe ceva absolut, fără să o naturalizeze direct (mai ales că sensul specific al naturii se află departe de gîndirea istorică şi, în nici un caz, nu o influenţează într-o manieră general determinată), rezultă de aici un relativism înrudit îndeaproape cu psihologismul naturalist, care se încurcă în dificultăţi sceptice analoge. Aici nu ne interesează însă decît caracterul propriu al scepticismului istoricist, cu care vrem să ne familiarizăm mai îndeaproape.

Orice configurare a spiritului - cuvîntul este luat în sensul cel mai larg, pe care poate să-l îmbrăţişeze orice fel de unitate socială, în cele din urmă şi cea a individului însuşi, precum şi oricare configuraţie culturală - îşi are structura internă, tipologia sa, bogăţia sa uimitoare de forme exterioare şi interioare, forme care, în însuşi curentul vieţii spiritului, se dezvoltă, se transformă, iar, după maniera acestei transformări, fac să survină deosebiri structurale şi tipice. În lumea intuitivă exterioară, structura şi tipologia devenirii organice ne oferă analogii exacte. Acolo nu există nici o

specie fixă şi nici o construcţie a acesteia din elemente organice fixe. Tot ceea ce în mod aparent este fix, este doar un flux al dezvoltării. Dacă prin intuiţie internă ne aclimatizăm în unitatea vieţii spiritului, atunci putem să resimţim motivaţiile dominante în ea, şi cu aceasta să «înţelegem» şi esenţa şi dezvoltarea dispoziţiilor corelative ale spiritului în dependenţa lor de motivele spirituale de unitate şi dezvoltare. În felul acesta, tot ceea ce este istoric ne devine «inteligibil», «explicabil» în caracterul propriu al «fiinţei» sale, care este chiar «fiinţa spirituală», unitatea momentelor interioare progresive ale unui sens şi, prin urmare, unitatea configurării şi dezvoltării inteligibile după motivaţii interne. Astfel, se pot studia intuitiv şi arta, religia, moravurile ş.a., şi într-o manieră asemănătoare, *Weltanschauung*-ul care le stă în apropiere şi, în acelaşi timp, îşi află expresia în ele. Dacă această *Weltanschauung* capătă formele ştiinţei şi, în maniera acesteia, ridică pretenţia la valabilitate obiectivă, atunci ea se numeşte metafizică sau chiar filosofie. În privinţa unor astfel de filosofii se prezintă şi marea sarcină de a explora structura morfologică, tipologia acestora, ca şi conexiunile dezvoltării lor, de a aduce la o înţelegere istorică, prin retrăire *(Nachleben)* interioară, motivaţiile spiritului care le determină esenţa. Că în această privinţă sînt de realizat lucruri importante şi, în fapt, demne de admiraţie, o arată scrierile lui Dilthey, îndeosebi [324] studiul timpuriu asupra tipurilor de concepţie despre lume[j]. Fireşte, pînă aici a fost vorba de istorie *(Historie)*, nu însă de istoricism[51]. Înţelegem însă mai uşor motivele care conduc la acesta, dacă urmărim în cîteva propoziţii expunerea lui Dilthey. Astfel citim: «Printre raţiunile care nutresc mereu scepticismul, analiza sistemelor filosofice este una dintre cele mai active» (3). «Mult mai profund însă decît raţionamentele sceptice reieşite din opoziţia părerilor umane se extind

j Vezi volumul *Weltanschauung. Philosophie und Religion* in Darstellunggen de W. Dilthey şi alţii, Berlin, Rechel & Co., 1911.

îndoielile care rezultă din dezvoltarea progresivă a conştiinţei istorice» (4). «Doctrina dezvoltării (ca doctrină naturalist-ştiinţifică a evoluţiei, împletită strîns cu cunoaşterea formelor de cultură dezvoltate istoriceşte) este legată în mod necesar de cunoaşterea relativităţii formelor istorice de viaţă. Înaintea privirii care îmbrăţişează pămîntul şi toate cele ce au trecut, dispare validitatea absolută a oricăreia dintre formele separate de interpretare a vieţii, a religiei şi a filosofiei. În felul acesta, mai temeinic chiar decît o privire de ansamblu asupra conflictelor dintre sisteme, perfecţiunea conştiinţei istorice distruge credinţa în valabilitatea universală a oricăreia dintre filosofiile care au cutezat să exprime conexiunea lumii într-o manieră forţată printr-o conexiune de concepte (6)».

Evident, în privinţa *adevărului de fapt* al celor enunţate aici, nu există nici o îndoială. Chestiunea este însă dacă, luate într-o *universalitate de principiu*, ele pot să fie şi justificate. În mod cert, *Weltanschauung* şi filosofie a unei *Weltanchauung* sînt configuraţii de cultură care apar şi dispar în fluxul dezvoltării omenirii; conţinutul lor spiritual este însă unul în circumstanţe istorice bine determinate. Acelaşi lucru este valabil şi despre ştiinţele riguroase. Sînt ele lipsite *pentru aceasta* de valabilitate obiectivă? Un istoricist extremist o va afirma poate şi se va referi în acest caz la transformarea opiniilor ştiinţifice: cum ceea ce valorează astăzi ca teorie demonstrată va fi mîine recunoscut ca nevalabil; cum unii vorbesc despre legi sigure, pe care alţii le numesc simple ipoteze, iar unii chiar idei vagi. Şi aşa mai departe. Prin urmare, în faţa acestei transformări necontenite a opiniilor ştiinţifice am avea noi vreun drept să vorbim despre ştiinţe nu numai ca fiind configuraţii culturale, ci şi ca unităţi de valabilitate? Se vede uşor că, realizat în mod consecvent, istoricismul conduce la [325] subiectivismul sceptic extrem. Ideile de adevăr, teorie, ştiinţă, precum şi toate ideile ca atare, şi-ar pierde în acest caz valabilitatea absolută. A spune că o idee are valabilitate, ar însemna că ea este o configuraţie factuală a spiritului, care se consideră ca valabilă şi, în această facticitate a

valorizării, ca determinantă pentru gîndire. Valabilitate pur şi simplu sau «în sine», care este ceea ce este, chiar dacă nimeni nu o realizează şi pe care nu ar putea să o realizeze vreodată nici o omenire istorică, aşa ceva nu ar putea exista. Prin urmare, aceasta nu este valabil, nici chiar pentru principiul contradicţiei şi pentru întreaga logică încă în deplină vigoare în epoca noastră. Încheierea, poate, o constituie faptul că principiile logice ale lipsei non-contradicţiei se transformă în contrariul lor. Şi, pentru a merge mai departe, toate propoziţiile, chiar cele pe care le exprimăm acum şi chiar posibilităţile pe care le-am luat în atenţie şi am stăruit asupra lor considerîndu-le valabile, nu ar avea în sine nici o valabilitate. Şi aşa mai departe. Nu este deloc necesar să mergem mai departe de aici şi să repetăm analizele care sînt date altundeva[k]. Sînt destul de suficiente cele spuse pentru a dobîndi recunoaşterea că - oricît de mari ar fi dificultăţile pentru intelectul preocupat de a clarifica raportul dintre o valoare fluctuantă şi o validitate obiectivă, dintre ştiinţa ca fenomen de cultură şi ştiinţa ca sistem al unei teorii valabile - deosebirea şi opoziţia ar trebui să fie recunoscute. Dar, dacă am recunoscut ştiinţa ca idee valabilă, atunci ce temeiuri am mai avea să nu acceptăm, cel puţin ca posibile, asemenea diferenţe dintre «critic-raţional», dintre ceea ce e valabil istoriceşte şi o valabilitate ca atare, pe care o putem sau nu înţelege? Istoria *(Historie)*, ştiinţa empirică a spiritului în general, nu poate, pornind de la ea însăşi, să decidă în nici un fel, nici într-un sens nici într-altul, dacă este sau nu de făcut o distincţie între religie ca formă particulară de cultură şi religie ca idee, respectiv ca religie valabilă, sau între artă ca formă de cultură şi arta valabilă, drept istoric şi drept valabil şi, în fine între filosofie în sens istoric şi filosofie valabilă. Mai mult, nici dacă între Unul şi Altul, vorbind în mod platonic, există sau nu relaţia dintre idee şi forma voalată a apariţiei ei. Şi dacă configuraţiile spiritului pot să fie într-adevăr considerate şi apreciate din punctul de vedere al unor

k În vol. I al lucrării mele.

astfel de opoziţii ale valabilităţii, atunci decizia ştiinţifică asupra valabilităţii însăşi şi asupra principiilor sale normative ideale nu este cu nimic mai puţin o chestiune a ştiinţei empirice. Matematicianul nu se va îndrepta nicidecum spre istorie pentru a dobîndi lămuriri asupra adevărului teoriilor matematice. Lui nu-i va trece prin minte să pună în relaţie dezvoltarea istorică a reprezentărilor şi judecăţilor matematice cu chestiunea [326] adevărului lor. Cum ar fi trebuit însă să decidă istoricul asupra adevărului sistemelor filosofice date şi totodată asupra posibilităţii unei ştiinţe filosofice valabile în sine? Şi ce ar putea el să adauge la ideea unei adevărate filosofii, ca să poată să-i pună în mişcare pe filosofi către credinţa în ideea sa? Cel care contestă un sistem determinat, acela trebuie să aducă nu mai puţine temeiuri decît cel care făgăduieşte posibilitatea ideală a unui sistem filosofic în genere. Faptele istorice ale dezvoltării, chiar cele cu grad maxim de generalitate ale modului de dezvoltare a sistemelor în genere, pot să fie temeiuri, chiar bune temeiuri. Dar temeiuri istorice pot aduce, pornind de la ele însele, numai succesiunile istorice. A vrea, fie să fundezi, fie să conteşti ideile pornind de la fapte, este absurd - ex pumice aquam[52] după spusa lui Kant[1].

Istoria deci nu poate să avanseze nimic relevant nici împotriva posibilităţii valabilităţilor absolute în genere, nici în particular împotriva posibilităţii unei metafizici absolute, adică ştiinţifice, nici a unei alte filosofii. Chiar afirmaţia că *pînă acum* nu a existat nici un fel de filosofie ştiinţifică, istoria ca atare nu o poate niciodată proba; ea poate fi întemeiată numai prin alte surse ale cunoaşterii, dar, evident, acestea sînt

---

1 Dilthey respinge (op.cit.), de asemenea, scepticismul istoricist. Nu înţeleg însă cum credea el că a obţinut, pornind de la analiza sa atît de instructivă a structurii şi tipologiei unei **Weltanschauung** temeiuri decisive împotriva scepticismului. Căci, aşa cum e expus în text, o ştiinţă a spiritului care este, totodată, empirică nu poate argumenta nici pentru, nici contra a ceva ce ridică pretenţii la o valabilitate obiectivă. E cu totul altceva, şi aceasta este, se pare, mişcarea interioară a gîndirii sale, atunci cînd atitudinea empirică îndreptată către o comprehensiune empirică se schimbă cu atitudinea fenomenologică orientată către esenţă.

deja filosofice[53]. Căci este pe deplin clar că şi critica filosofică, oricît ar ridica pretenţia la valabilitate, este de asemenea filosofie şi implică în sensul ei posibilitatea ideală a unei filosofii sistematice ca ştiinţă riguroasă. Afirmaţia *necondiţionată* că orice filosofie ştiinţifică este o himeră, în temeiul aşa-ziselor încercări ale mileniilor trecute de a face probabilă imposibilitatea internă a unei astfel de filosofii, nu este falsă numai prin faptul că un raţionament care ar extrapola de la cîteva milenii de cultură superioară la un viitor nelimitat nu ar constitui o bună inducţie, ci este la fel de falsă ca şi un nonsens absolut, ca 2x2=5. Şi aceasta din raţiunile menţionate: dacă critica filosofică află în faţa sa ceva obiectiv-valabil de respins, atunci există şi un teren de a funda ceva cu deplină valabilitate obiectivă. Dacă problemele sînt oarecum «strîmb» puse şi se demonstrează că sînt probleme, [327] atunci trebuie să fie posibilă şi o punere a lor în mod corect.

Dacă însă critica dovedeşte că filosofia dezvoltată istoriceşte operează cu concepte confuze, că ea a comis amestecuri de concepte, raţionamente înşelătoare, nu există nici o îndoială atunci că, pentru a evita căderea în absurdităţi, conceptele, ideal vorbind, se lasă precizate, clarificate, dobîndesc deosebiri, iar în domeniile date se pot formula raţionamente corecte ş.a. Orice critică veritabilă, penetrantă, oferă deja ea însăşi mijloace de a progresa, indică în mod ideal căile către scopuri reale şi, cu aceasta, şi către o ştiinţă obiectiv- valabilă. Fireşte, înainte de toate, ar fi de adăugat că inconsistenţa unei poziţii spirituale considerată ca fapt nu are nimic de a face cu inconsistenţa în sensul valabilităţii; ceea ce, ca toate cele prezentate pînă aici, îşi află aplicarea în oricare sferă în care este presupusă valabilitatea.

Ceea ce ar putea încă să-i inducă în eroare pe istoricişti este faptul că prin intropatie (*Einleben*), care deschide o configuraţie a spiritului reconstruită istoriceşte în vizarea sau în semnificarea dominante în ea, ca şi în conexiunile ce corespund domeniului motivaţiilor, noi înţelegem nu numai

sensul inerent ei, ci putem să apreciem şi valoarea ei relativă*. Dacă ne-am transpune cumva asumptiv, în premisele de care dispusese un filosof din trecut, am putea eventual să recunoaştem, chiar să admirăm relativa «consecvenţă» a filosofiei sale, iar, în altă privinţă, să-i iertăm inconsecvenţele, deplasările şi amestecul de probleme, ceea ce, în stadiul de atunci al problematicii şi analizei semnificaţiei, era inevitabil. Putem să estimăm ca o adevărată performanţă marile soluţii ale unei probleme ştiinţifice ce aparţine astăzi unei clase de probleme pe care şi un gimnazist le-ar stăpîni uşor. În mod analog, remarca e valabilă în toate domeniile. Cu toate acestea, din raţiuni evidente insistăm asupra faptului că şi principiile unor astfel de evaluări relative se află în sferele ideale, iar istoricul *care valorizează*[54], care nu vrea doar să înţelegem dezvoltarea pur şi simplu, poate doar să presupună nu şi - ca istoric - să fundamenteze. Norma matematicului se află în matematică, cea a eticului în etică ş.a.m.d. Dacă istoricul ar vrea să procedeze în maniera ştiinţifică şi în evaluările sale, el ar trebui să caute fundamente şi metode de fundamentare în aceste discipline. Dacă, din acest punct de vedere, nu există nici o ştiinţă riguros dezvoltată, atunci el valorizează pe propria răspundere, cumva în genul omului etic sau a celui cu credinţă religioasă, în orice caz încă nu în perspectiva unei istorii ştiinţifice.

Prin urmare, dacă privesc istoricismul ca pe o eroare teoretico- gnoseologică care, în virtutea consecinţelor sale absurde, trebuie să fie respins la fel de brutal ca şi naturalismul, [328] aş vrea să insist în mod expres asupra faptului că recusnosc pe deplin imensa valoare a istoriei, în sensul cel mai larg al termenului, pentru filosof. Descoperirea spiritului colectiv are pentru el exact aceeaşi importanţă ca şi

* Nu poate argumenta nici pentru nici contra a ceea ce ridică pretenţii la o valabilitate obiectivă. E cu totul altceva, şi aceasta este, se pare, mişcarea interioară a gîndirii sale, atunci cînd atitudinea empirică îndreptată către o comprehensiune empirică se schimbă cu atitudinea fenomenologică orientată către esenţă.

descoperirea naturii. În fapt, adîncirea în viaţa universală a spiritului oferă filosofului o materie de studiu mai originară şi pentru aceasta mai întemeiată decît adîncirea în studiul naturii. Căci domeniul fenomenologiei, cel al unei doctrine a esenţei, se extinde de îndată de la spiritul individual la întreg cîmpul spiritului universal, iar dacă Dilthey, într-o manieră atît de expresivă, a pus în valoare faptul că nu psihologia psiho-fizică este aceea care ar putea servi ca «fundamentare a ştiinţelor spiritului», atunci eu aş spune că numai doctrina fenomenologică a esenţei este aceea care poate să fundeze *o filosofie* a spiritului.

*
* *

Trecem acum la considerarea sensului şi a îndreptăţirii filosofiei ca *Weltanschauung*, pentru a o confrunta apoi cu filosofia ca ştiinţă riguroasă. Filosofia modernă a unei *Weltanschauung* este, aşa cum am arătat deja, o odraslă a scepticismului istoricist. De regulă, acesta se opreşte în faţa ştiinţelor pozitive, cărora, inconsecvent cum este orice fel de scepticism, le atribuie validitate efectivă. Ca urmare, filosofia ca *Weltanschuung* presupune ansamblul tuturor ştiinţelor particulare ca pe un fel de trezorerie de adevăruri obiective şi, în măsura în care ea îşi află scopul în aspiraţia noastră către o cunoaştere încheiată şi unificată, suficient de cuprinzătoare, în aceeaşi măsură priveşte şi ştiinţele particulare că pe un fundament al ei. Luînd în considerare aceasta, ea se consideră pe sine drept filosofie ştiinţifică, chiar una care se construieşte pe ştiinţe bine consolidate. Totuşi, dacă se înţelege corect, de caracterul ştiinţific al unei discipline nu ţine numai ştiinţificitatea fundamentelor, ci şi cea a problemelor ce urmăresc anumite scopuri, a metodelor şi, mai ales, o anumită armonie logică între probleme directoare, pe de o parte, şi exact astfel de fundamente şi metode, pe de altă parte; şi astfel,

desemnarea ca filosofie ştiinţifică spune destul de puţin. De fapt, această desemnare nici nu este în general înţeleasă cu toată rigoarea. Cei mai mulţi adepţi ai filosofiei ca *Weltanschauung* se simt satisfăcuţi de faptul că în cazul filosofiei lor nu se mai ridică atît de mult pretenţia la rigoare ştiinţifică. Mulţi dintre ei mărturisesc deschis, onorabil măcar, nivelul ştiinţific scăzut al rezultatelor lor. Cu toate acestea, ei atribuie o mare valoare unei astfel de filosofii, [329] care vrea să fie mai mult *Weltanschauung* decît ştiinţă despre lume; ei îi atribuie o valoare cu atît mai înaltă cu cît rămîn în fond sceptici, sub influenţa istoricismului chiar situîndu-se pe poziţia renunţării la o ştiinţă filosofică riguroasă a lumii.

Motivele lor, care şi determină mai îndeaproape sensul filosofiei ca *Weltanschauung*, sînt cumva cele ce urmează.

Orice mare filosofie nu numai că este un fapt istoric, ci are, de asemenea, în dezvoltarea vieţii spiritului omenirii, chiar o funcţie teleologică de un fel deosebit, anume de a fi suprema evaluare a experienţei de viaţă, a formaţiei culturale, a înţelepciunii epocii sale[55]. Să ne oprim o clipă la clarificarea acestor concepte.

Ca habitus personal, *experienţa* este sedimentarea actelor unei atitudini de experienţă naturală realizată în cadrul vieţii. Acest habitus este condiţionat esenţialmente de maniera în care personalitatea, ca *această* individualitate particulară, se justifică prin acte ale propriei experienţe şi, nu mai puţin, prin maniera în care lasă să acţioneze asupra sa, în modalitatea asentimentului sau a recuzării proprii, experienţe străine şi incidentale. În ceea ce priveşte actele cognitive, cuprinse sub denumirea de «experienţă», acestea pot să fie sau cunoaşteri ale fiinţei (*Dasein*) naturale de orice fel, sau simple percepţii şi alte acte de cunoaştere nemijlocită intuitivă, precum şi acte de gîndire fundate pe acestea la diferite nivele ale prelucrării şi confirmării logice. Aceasta însă nu e suficient. Căci experienţe avem şi despre opere de artă şi alte valori ale frumosului. Nu mai puţine, de asemenea, despre valorile etice, fie aceasta în domeniul comportamentului nostru etic propriu

sau rezultate din pătrunderea intuitivă *(Hineinanschauung)* în acela al celuilalt. La fel şi despre bunuri, utilităţi practice, aplicaţii tehnice. Pe scurt, noi nu facem numai experienţe teoretice, ci, de asemenea, axiologice şi practice. Analizele arată că acestea din urmă trimit la trăirile valorizante şi de voinţă ce stau la baza unei viziuni intuitive. Pe astfel de experienţe se şi construiesc cunoştinţe experimentale de un nivel logic superior. Potrivit acestora, omul unei experienţe universale[56], sau, cum se mai spune, «*cultivat*», are nu numai o experienţă a lumii, ci şi experienţă sau «*formaţie*» religioasă, estetică, etică, politică, practic-tehnică ş.a. Întrucît întrebuinţăm acest cuvînt foarte răspîndit - «formaţie», avem în aceeaşi măsură şi cuvîntul opus «lipsă de formaţie»[57]. Aceasta însă numai relativ la formele de înaltă valoare ale habitus-ului pe care l-am descris. La un nivel valoric deosebit de înalt se raportează cuvîntul de modă veche *înţelepciune* (înţelepciune despre lume, despre lume şi viaţă), cel mai adesea şi pentru expresia actualmente preferată: viziune asupra lumii şi vieţii *(Welt-und Lebensanschauung)* sau, pur şi simplu, *Weltanschauung*.

[330] În acest sens, noi va trebui să considerăm înţelepciune sau *Weltanschauung* drept o componentă esenţială a acelui habitus uman încă foarte preţios, care ne este prezent în spirit în ideea virtuţii perfecte, desemnînd aptitudinea obişnuită referitoare la toate orientările posibile ale atitudinilor umane, anume de a cunoaşte, a valoriza şi a voi. Căci, în acord cu această aptitudine, se află mînă în mînă şi capacitatea pe deplin formată de a putea exercita o judecată raţională asupra obiectualităţilor ce stau la baza unor astfel de luări de poziţie[58], asupra lumii înconjurătoare, valorilor, bunurilor, acţiunilor ş.a., respectiv capacitatea de a-şi putea justifica în mod expres luările de atitudine. Aceasta presupune însă înţelepciunea şi aparţine formelor sale cele mai înalte.

Înţelepciune sau *Weltanschauung* în acest sens determinat, deşi cuprinde o multitudine de tipuri şi de trepte valorice, nu constituie, aşa cum nici nu mai este nevoie să se menţioneze

mai departe, o simplă prestaţie a personalităţii izolate, care şi fără aceasta ar fi o abstracţie. Ea aparţine comunităţii culturale şi epocii şi, în relaţie cu formele sale cele mai pronunţate, are sens să vorbim nu numai despre cultură şi *Weltanschauung* proprii unui individ determinat, ci şi despre cele ale epocii. Aceasta valorează îndeosebi pentru formele pe care urmează să le tratăm acum.

Surprinderea prin gîndire a înţelepciunii, într-o mare personalitate filosofică vie, extrem de bogată interior, ea însăşi încă obscură, incomprehensibilă, deschide posibilitatea unei adevărate elaborări logice, ceea ce la nivele mai înalte de cultură este o aplicare a metodei logice configurată în ştiinţele riguroase. Este evident că întreg conţinutul acestor ştiinţe, care stau în faţa individului ca nişte cerinţe valide ale spiritului comun, aparţine, la acest nivel, infrastructurii unei culturi sau unei *Weltanschauung* de o mare valoare. Întrucît însă motivele vii ale culturii în stare de a convinge în epocă, cunosc nu numai o formulare conceptuală, ci şi o dezvoltare logică şi o altă elaborare conformă gîndirii, iar rezultatele astfel obţinute sînt aduse în alternanţă cu intuiţii şi înţelegeri ce se revarsă iarăşi într-o unificare ştiinţifică şi o perfecţionare consecventă, rezultă de aici o lărgire şi o ridicare extraordinară a înţelepciunii care originar nu era suficient de comprehensibilă. Se edifică astfel o filosofie a *Weltanschauung*-ului, care, în marile sisteme, dă răspunsul cel mai elevat posibil la enigmele vieţii şi ale lumii. Ea conduce, totodată, la o soluţionare şi la o clarificare satisfăcătoare, în cea mai bună manieră posibilă, a dezacordurilor teoretice, axiologice şi practice ale vieţii, pe care experienţa, înţelepciunea, simpla intuire a lumii şi a vieţii pot să o depăşească numai în mod cu totul imperfect. Dar viaţa [331] spirituală a omenirii, cu plenitudinea configuraţiilor sale tot mereu noi, a noilor sale lupte şi experienţe, a noilor valorizări şi asumări de scopuri, păşeşte mai departe. Odată cu orizontul lărgit al vieţii, în care intră toate noile forme luate de spirit, se transformă şi cultura, înţelepciunea, *Weltanschauung*-ul, se

transformă filosofia însăşi, avîntîndu-se pînă la piscurile cele mai înalte, atingînd apogeul.

Întrucît valoarea filosofiei ca *Weltanschauung*, şi cu aceasta şi valoarea aspiratiei către o asemenea filosofie, este condiţionată în primul rînd de valoarea înţelepciunii şi a aspiraţiei către înţelepciune, nu este deloc necesară o menţionare specială a scopului pe care aceasta şi-l propune. Dacă noţiunea de înţelepciune este formulată aşa de larg cum am făcut-o noi, atunci ea exprimă o componentă esenţială a idealului, a aptitudinii perfecte care se poate atinge pe măsura fiecărei faze particulare a vieţii umane. Cu alte cuvinte, înţelepciunea constituie o schiţare[59] concretă relativ perfectă a ideii de *umanitate*. Se vede astfel în mod clar cum fiecare trebuie să aspire să fie o personalitate capabilă atît cît este posibil şi într-o manieră generală destoinică, în toate orientările fundamentale ale vieţii, orientări ce corespund la rîndul lor modurilor fundamentale ale luărilor de atitudine posibile; în oricare dintre aceste orientări fiecare trebuie să aibă şi ambiţia de a fi « încercat » atît cît este posibil, « înţelept » atît cît este posibil şi astfel şi, pe cît posibil, «iubitor de înţelepciune». În conformitate cu ideea de om, fiecare om ce tinde la aceasta este necesarmente «filosof» în sensul profund originar al termenului.

Provenind din reflecţiile fireşti asupra celor mai bune căi de a atinge ţelul sublim al umanităţii şi, în acelaşi timp, înţelepciunea perfectă, s-a dezvoltat, după cum se ştie, şi o tehnologie, anume cea a omului virtuos sau capabil. Chiar dacă, de regulă, ea se defineşte ca tehnică a acţiunii corecte, aceasta conduce în fond la acelaşi lucru. Căci acţiunea provenind dintr-o aptitudine consecventă cu ea, ceea ce-i în mod cert vizat aici, readuce totul la caracterul practic al aptitudinii, iar acesta presupune o perfecţiune obişnuită din punct de vedere axiologic şi intelectual. Mai mult, o aspiraţie conştientă către perfecţiune presupune năzuinţa către o înţelepciune multilaterală. Din punct de vedere material,

această disciplină îl îndrumă pe cel care năzuieşte la aceasta către diferite grupări de valori în ştiinţe, arte, religii etc., pe care individul care acţionează trebuie să le recunoască drept valabilităţi supra-obiective şi angajante. Şi una dintre cele mai înalte dintre aceste valori este ideea acestei înţelepciuni şi a aptitudinii perfecte însăşi, a iscusinţei desăvîrşite. Fireşte, această pildă morală, fie că e privită într-o manieră mai populară sau într-una mai ştiinţifică, intră ea însăşi în cadrele unei filosofii ca *Weltanschauung*. Aceasta, la rîndul ei, cu toate domeniile sale şi în maniera în care s-a dezvoltat în conştiinţa comună a epocii sale, precum şi ca valoare obiectivă [332] ce intră în mod hotărît în opoziţie cu individualul, trebuie să devină o forţă deosebit de importantă a culturii, un centru de radiaţie a energiilor formative cele mai valoroase pentru personalităţile cele mai valoroase ale epocii.

*
* *

Acum, după ce am avut parte de o justificare completă, de înaltă valoare, a filosofiei ca *Weltanschauung*, ar putea să pară că nimic nu ar trebui să ne împiedice să recomandăm *necondiţionat* aspiraţia către o astfel de filosofie.

Totuşi, se poate arăta că, în ceea ce priveşte ideea de filosofie sînt încă de satisfăcut, din anumite puncte de vedere, şi alte valori mai înalte, anume cele ale unei *ştiinţe filosofice*. Să reflectăm puţin la cele ce urmează. Consideraţiile noastre pornesc de la importanţa deosebită a culturii ştiinţifice a epocii noastre, o epocă deschisă către forţele crescînde ale ştiinţelor riguroase obiective. Pentru conştiinţa modernă, ideile de cultură (*Bildung*)[60] sau *Weltanschauung* şi ştiinţă - înţelese ca idee practică - au fost net separate şi vor rămîne de-acum separate pentru eternitate. Putem deplînge acest fapt, însă trebuie să-l acceptăm ca pe un factor cu acţiune permanentă, care determină într-o manieră corespunzătoare atitudinea noastră practică. Întrucît impulsul spre înţelepciune

îi stăpînea pe creatorii lor, filosofiile trecutului erau ca atare filosofii de *Weltanschauung*. Întrucît le anima şi ţelul unei ştiinţe riguroase, exact în aceeaşi măsură ele erau însă filosofii ştiinţifice. Cele două scopuri însă ori nu erau deloc ori mai aveau pînă la a fi riguros distinse. În aspiraţia practică ele se amestecau. Oricît de elevate ar fi fost experienţele pe care le-ar fi întreprins cel care aspira la ceva, ele se situau una faţă de alta la o distanţă greu sesizabilă. Această situaţie însă s-a schimbat fundamental de la constituirea unei universitas[61] supratemporale a ştiinţelor riguroase. Unele după altele, generaţiile lucrează cu entuziasm la enorma construcţie a ştiinţei, adăugîndu-i modestele lor piese, conştiente însă totdeauna că orice construcţie este nelimitată şi niciodată încheiată. Căci şi *Weltanschauung* este o «idee», însă cea a unui scop care se află în finit, principial de realizat într-o viaţă individuală în modalitatea unei apropieri constante, întocmai ca moralitatea, care şi-ar fi pierdut cu siguranţă sensul dacă era ideea unui infinit principial transfinit. «Ideea» de *Weltanschauung* este astfel pentru fiecare epocă alta, aşa cum rezultă cu deplină evidenţă din analiza susmenţionată a conceptului ei. «Ideea» de ştiinţă este, dimpotrivă, una supratemporală, ceea ce vrea să spună aici că ea nu este limitată prin nici o relaţie cu spiritul unei epoci. La aceste diferenţe se adaugă însă diferenţele dintre orientările practice ale scopurilor [333]. În genere, scopurile în viaţa noastră sînt de două feluri: unele pentru timp, altele pentru eternitate, unele servind la propria noastră perfecţionare şi la aceea a contemporanilor noştri, altele la perfecţionarea posterităţii, pînă la generaţiile cele mai îndepărtate. Ştiinţă este o denumire pentru valorile absolute, atemporale. Odată descoperită, fiecare valoare de acest fel aparţine de-acum patrimoniului **întregii** omeniri ulterioare şi determină, evident, atît conţinutul material al ideii de cultură, de înţelepciune, *Weltanschauung*, cît şi pe cel al filosofiei ca *Weltanschauung*.

Astfel se disting net: filosofia ca *Weltanschauung* şi filosofia ştiinţifică, ca două idei într-o anumită manieră apropiate una de alta, fără să se amestece însă. Pe lîngă aceasta, este de observat că cea dintîi nu este în nici un fel realizarea imperfectă a celei de a doua în timp. Căci dacă interpretarea noastră este corectă, atunci pînă acum nu există nici un fel de realizare a celei de a doua idei, adică nici o filosofie ca ştiinţă riguroasă pe cale de a exista actualmente, şi nici un «sistem doctrinar», chiar incomplet, pus în mod obiectiv în evidenţă în spiritul unitar al comunităţii de cercetare din epoca noastră. Pe de altă parte, existau filosofii de *Weltanschauung* încă de milenii. Se poate spune totodată că realizările acestor idei (din cele două clase presupuse) s-ar apropia asimptotic unele de altele şi s-ar acoperi în măsura în care, evident, am vrea să ne reprezentăm în mod fictiv infinitul ştiinţei ca pe un «punct infinit îndepărtat». Conceptul de filosofie ar fi, deci, formulat în mod corespunzător atît de larg încît, alături de ştiinţele filosofice specifice, să cuprindă toate ştiinţele particulare, bineînţeles după ce ele ar fi fost transformate printr-o clarificare şi o evaluare raţional-critice complete în filosofii[62].

Dacă luăm cele două idei, diferenţiate întrucît formează conţinutul scopurilor vieţii, deci conform acestora şi în opoziţie cu aspiraţia către *Weltanschauung*, atunci este posibilă o cu totul altă aspiraţie de cercetare, una care, pe deplin conştientă de faptul că ştiinţa nu poate să fie niciodată o creaţie completă a unui individ, întrebuinţează concomitent cele mai mari energii, în cooperare cu cei înzestraţi asemănător, ca să procure o filosofie ştiinţifică în stare să producă o deschidere şi să se înscrie într-o dezvoltare progresivă continuă. Marea problemă a prezentului o constituie, alături de o diferenţiere clară, evaluarea relativă a acestor scopuri şi totodată şi aceea a capacităţii lor practice de punere de acord.

De la bun început trebuie să recunoaştem că, din punctul de vedere al indivizilor care filosofează, nu poate să fie dată

nici o decizie practică universal-valabilă în ceea ce priveşte una sau alta dintre manierele de a filosofa. Unii sînt mai cu seamă oameni teoretici, de la [334] natură fiind înclinaţi să-şi caute vocaţia în cercetarea strict ştiinţifică, în măsura, bineînţeles, în care domeniul ce îi atrage prezintă perspective susceptibile de o asemenea cercetare. În privinţa aceasta este pe deplin posibil ca interesul, chiar unul pasionat, pentru acest domeniu să provină din nevoi emoţionale, de pildă cele ale concepţiei despre lume. Dimpotrivă, pentru naturile estetice şi practice (pentru artişti, teologi, jurişti ş.a.) situaţia este cu totul alta. Aceştia îşi văd vocaţia în realizarea idealurilor estetice sau practice, adică a idealurilor proprii unei sfere extrateoretice. Printre ei îi socotim şi pe cercetătorii şi autorii teologi, jurişti, tehnicieni în sensul cel mai larg al termenului, întrucît prin scrierile lor, aceştia nu vizează teoria pură, ci vor, în primul rînd, să influenţeze practica. Desigur, cu totul pură în realitatea vieţii însăşi, distincţia nu există. Mai mult chiar, într-o epocă în care motivele practice răzbat cu toată forţa, chiar o natură teoretică ar putea să cedeze mai mult la forţa unor astfel de motive, decît la a celor pe care vocaţia lor teoretică le-ar fi permis-o. Însă, pentru filosoful epocii noastre mai ales, aici există un mare pericol.

Chestiunea nu se pune însă numai din punctul de vedere al individului, ci şi din cel al omenirii şi al istoriei, întrucît noi luăm în considerare tocmai ceea ce semnifică ea pentru dezvoltarea culturii, pentru posibilitatea unei realizări progresive constante a ideii eterne de umanitate, nu a omului *in individuo*; adică ce ar semnifica ea dacă această chestiune s-ar fi soluţionat în mod preponderent într-un sens sau în altul, altfel spus, dacă tendinţa spre un alt fel de filosofie ar domina în întregime epoca şi dacă ea ar duce la dispariţie tendinţa către o alta, să zicem către filosofia ştiinţifică. Dar şi aceasta constituie o chestiune practică. Căci, pînă la cele mai vaste întinderi ale idealului etic, pînă la cele care desemnează ideea de dezvoltare a omenirii domină influenţele noastre istorice şi, cu aceasta, şi răspunderile noastre etice.

Se vede clar astfel cum s-ar pune decizia în chestiune pentru o natură teoretică, *dacă* începuturile indubitabile ale unei doctrine filosofice ar fi deja prezente. Să aruncăm o privire şi asupra altor ştiinţe. Orice «înţelepciune» şi doctrină a înţelepciunii, matematică sau naturalist-ştiinţifică după originea ei, şi-a pierdut dreptul în măsura în care doctrina teoretică corespunzătoare a fost fundată într-o manieră obiectivă, valabilă. Ştiinţa a vorbit, înţelepciunii îi revine de acum sarcina să instruiască. Aspiraţia naturalist-ştiinţifică către înţelepciune înainte de existenţa unei ştiinţe riguroase nu era, să zicem, nejustificată. Nici ulterior ea nu se decrie în raport cu epoca sa[63]. În avîntul vieţii, în necesitatea practică de a lua atitudine, omul nu putea să aştepte pînă ce ştiinţa - probabil în milenii - trebuia să fie. Aceasta chiar presupunînd [335] că, în genere, el cunoştea deja ideea de ştiinţă riguroasă.

Pe de altă parte însă, orice ştiinţă, oricît de exactă ar fi ea, prezintă un sistem doctrinar[64] dezvoltat numai între anumite limite, înconjurat de un orizont infinit de ştiinţă încă nerealizat. Ce trebuie oare atunci, pentru acest orizont, să valoreze ca scop veritabil: elaborarea continuă a doctrinei riguroase sau «intuiţia», «înţelepciunea»? Omul teoretic, cercetătorul de profesie nu va întîrzia cu răspunsul. Acolo unde ştiinţa ştie să vorbească, şi aceasta se va întîmpla doar peste secole, el va respinge dispreţuitor «intuiţiile» vagi. Ar considera chiar ca o impietate faţă de ştiinţă, faptul de a *recomanda* proiectul «intuiţiilor» naturii. În mod cert, prin aceasta el susţine un drept al omenirii viitoare. Tocmai radicalismului unei astfel de maniere de a gîndi îi datorează în cea mai mare parte ştiinţele riguroase măreţia lor, continuitatea şi forţa deplină a dezvoltării lor progresive. Desigur, fiecare cercetător care procedează cu exactitate îşi formează intuiţii. Intuind, bănuind, presupunînd, el priveşte dincolo de ceea ce este ferm fundamentat. Aceasta însă numai cu scop metodic, pentru a proiecta noi fragmente de doctrină riguroasă. Aşa cum o ştie foarte bine cercetătorul naturii însuşi, această atitudine nu exclude faptul că experienţa în

sens preştiinţific, deşi împletindu-se cu o vedere generală a ştiinţei, nu joacă un prea mare rol în tehnica naturalist-ştiinţifică. Temele tehnice se vor încheiate, casa, maşina trebuie să fie construite. Nu se poate aştepta pînă ce ştiinţa naturii să dea o informaţie exactă despre toate cîte le întîmpină. Ca om al practicii, tehnicianul decide, de aceea, altfel decît o face teoreticianul ştiinţei naturii. De la aceasta ia doctrina, de la viaţă - «experienţa».

Situaţia nu se prezintă la fel în ceea ce priveşte filosofia ştiinţifică, şi aceasta tocmai întrucît aici nu s-a stabilit încă niciodată un început de doctrină ştiinţifică riguroasă, iar filosofia transmisă pe calea istoriei, la fel ca şi cea formulată în dezvoltarea vieţii - cea care o înlocuieşte - este cel mult un semifabricat ştiinţific sau un amestec confuz de *Weltanschauung* şi cunoaştere teoretică. Din păcate, altceva nici nu putem aştepta aici. Ca nevoie de *Weltanschauung*, exigenţa filosofică ne forţează. Ea nu face decît să crească pe măsură ce se extinde tot mai mult cercul ştiinţelor pozitive. Marea abundenţă de fapte «explicate» în mod ştiinţific, cu care acestea ne copleşesc, nu ne poate ajuta, întrucît, din principiu, împreună cu toate ştiinţele, ea duce cu sine o dimensiune de enigme a căror soluţionare devine pentru noi o chestiune vitală. Ştiinţele naturii nu ne-au descifrat realitatea actuală [336], realitatea în care trăim, ne mişcăm şi sîntem, nici măcar într-un singur punct. Credinţa generală că numai *aceasta* le permite funcţia lor şi că ele nici nu sînt încă îndeajuns de avansate, părerea că ele ar putea - în principiu - să o îndeplinească, s-a dezvăluit spiritelor penetrante ca o superstiţie pur şi simplu. Separarea necesară dintre ştiinţa naturii şi filosofie - întrucît principial aceasta este ştiinţă de altă factură, cu toate că e una ce se raportează esenţialmente la ştiinţa naturii în cîteva domenii - se află pe cale de a se efectua şi clarifica. Ca să vorbim în spiritul lui Lotze: «A calcula mersul lumii nu înseamnă a-l înţelege». Dar noi nu sîntem mai avansaţi nici cu ştiinţele spiritului. Într-adevăr, «a înţelege» viaţa spiritului omenirii este, cu siguranţă, un lucru

mare şi frumos. Din păcate însă, nici această înţelegere nu ne poate ajuta, şi nu ar trebui să fie amestecată cu înţelegerea filosofică, menită să ne dezvăluie enigmele lumii şi ale vieţii.

Nevoia spirituală a epocii noastre a devenit, de fapt, greu de suportat. Fie, deci, numai lipsa de claritate teoretică asupra sensului «realităţii» cercetată în ştiinţele naturii şi ale spiritului cea care ne tulbură liniştea - de pildă, în ce măsură fiinţa în sensul din urmă al termenului[65] ar fi cunoscută în ea însăşi, ce anume ar fi de privit ca fiinţă «absolută», şi dacă ar exista ceva care să fie în genere cognoscibil. Nevoia cea mai radicală *de viaţă*, în care ne zbatem efectiv, este, în cea mai mare măsură, o nevoie ce nu se opreşte în nici un moment al vieţii noastre. Orice viaţă este luare de atitudine, orice luare de atitudine se află sub un imperativ (Sollen), sub o jurisdicţie privind validitatea sau non-validitatea, după norme pretinse de o valoare absolută. Atîta vreme cît aceste norme nu erau contestate, nu erau puse în primejdie şi persiflate prin nici un fel de scepticism, exista numai o chestiune vitală, anume cum să satisfacem mai bine în mod practic aceste norme. Dar cum stau lucrurile acum, în situaţia în care toate normele şi fiecare în parte sînt contestate şi în mod empiric falsificate şi deposedate de valabilitatea lor ideală? Naturaliştii şi istoricistii luptă pentru *Weltanschauung*, ambele categorii, pe laturi diferite, fiind preocupate să schimbe semnificaţia ideilor în fapte şi să transforme orice realitate, întreaga viaţă, într-un amestec incomprehensibil de «fapte» lipsite de idei. Superstiţia faptelor le este comună tuturor.

Cert este că noi nu putem aştepta. Trebuie să luăm atitudine, trebuie să ne străduim să aplanăm disarmoniile din atitudinea noastră faţă de realitate, faţă de realitatea vieţii, care are pentru noi o semnificaţie, în care *noi* trebuie să avem o semnificaţie - totul într-o «intuire a lumii şi a vieţii» raţională, chiar dacă nu este ştiinţifică. Şi dacă filosoful de *Weltanschauung* ne este mult de ajutor în aceasta, oare nu ar trebui să-i mulţumim?

[337] Oricît de mult adevăr s-ar afla în ceea ce tocmai urmează să punem în valoare, nu am ezita însă să ne lipsim de exaltarea şi reconfortarea pe care ne-o oferă filosofii antici şi cei moderni. Pe de altă parte, să ne amintim totuşi că trebuie să păstrăm conştiinţa responsabilităţii pe care o avem faţă de omenire. În interesul temporalului nu ar trebui să subapreciem eternitatea. Pentru a ne satisface pînă la un anumit punct o nevoie nu ar trebui nicidecum să transmitem generaţiilor viitoare dificultăţile acumulate de noi şi devenite în cele din urmă o obişnuinţă de nedesrădăcinat. Nevoia provine aici de la ştiinţă. Însă numai ştiinţa poate depăşi definitiv nevoia care vine chiar de la ştiinţă. Dacă critica de factură sceptică, venită din partea naturaliştilor şi a istoriciştilor, dizolvă în nonsens valabilitatea obiectivă corectă proprie tuturor domeniilor datoriei, dacă conceptele reflecţiei, neclare şi discordante, deşi provenite dintr-un fond natural, împiedică înţelegerea realităţii şi posibilitatea unei atitudini raţionale faţă de ea şi, ca urmare, probleme echivoce şi răstălmăcite împiedică aceeaşi înţelegere, dacă o atitudine metodologică specială, însă necesară pentru o clasă mare de ştiinţe, este adoptată într-o manieră obişnuită, antrenînd incapacitatea sa de a trece la alte atitudini şi prejudecăţi similare conjugate cu absurdităţi în interpretarea care ne deprimă spiritual[66], atunci împotriva acestei obişnuinţe şi a altora similare nu există decît un remediu: o critică ştiinţifică şi astfel o ştiinţă radicală, începînd de jos, aşezată pe fundamente sigure, care progresează după metodele cele mai riguroase - ştiinţa filosofică pentru care noi ne pronunţăm aici. Concepţiile despre lume pot intra în dispută, ştiinţa însă nu. Doar ea poate decide, iar decizia ei poartă pecetea veşniciei.

*

* *

În felul acesta, oricare ar fi direcţia pe care poate să o ia noua transformare a filosofiei, este în afară de orice discuţie că ea nu trebuie să subaprecieze voinţa către o ştiinţă riguroasă. Mai mult, ca ştiinţă teoretică, ea trebuie să se opună aspiraţiei practice către o *Weltanschauung* şi pe deplin conştient *să se rupă de ea.* Căci aici orice încercare de mediere trebuie să fie dată la o parte. Sprijinitorii noii filosofii de *Weltanschauung* vor obiecta poate că a urmări aceasta nu înseamnă neapărat a lăsa să se piardă ideea de ştiinţă riguroasă. Veritabila filosofie de *Weltanschauung* nu va fi ştiinţifică doar în fundamentare, anume întrebuinţînd ca pietre solide de construcţie toate datele ştiinţelor particulare riguroase, ci ea va practica, de asemenea, metode ştiinţifice şi va profita de orice posibilitate de tratare riguros ştiinţifică a problemelor filosofice. Numai că, în opoziţie cu timiditatea şi scepticismul epocilor trecute, [338] ea va urmări cu un curaj temerar chiar şi cele mai înalte probleme metafizice, pentru a atinge astfel ţelul unei *Weltanschauung* care, conform caracterului epocii, ar satisface armonios şi intelectul şi sentimentul[67].

În măsura în care aceasta este vizată ca o mediere, menită să estompeze linia de demarcaţie dintre filosofia *Weltanschauung*-ului şi filosofia ştiinţifică, noi ne vedem obligaţi să protestăm. Aceasta ar putea conduce la o moliciune şi o slăbire a impulsului ştiinţific şi ar promova o literatură numai aparent ştiinţifică, lipsită de onestitate intelectuală. Nu există aici, ca şi în orice altă ştiinţă, nici un fel de compromis. Dacă impulsul spre *Weltanschauung* ar deveni *predominant* şi prin formele sale ştiinţifice ar înşela chiar şi naturile teoretice, atunci nici nu am mai putea spera în rezultate teoretice. Acolo unde de-a lungul mileniilor cele mai mari spirite ştiinţifice, dominate pasional de voinţa de a şti, nu au ajuns în filosofie nici măcar la un fragment de doctrină pură şi tot ceea ce au produs important, chiar şi numai imperfect, a rezultat numai din această voinţă, acolo filosofii de *Weltanschauung* nu vor fi în stare să creadă că pot, numai în

treacăt, să avanseze şi să fundamenteze definitiv o ştiinţă filosofică. Ei, care pun scopul în finit, care vor să-şi aibă sistemele lor, şi aceasta e suficient pentru ca să poată trăi din ele, nu sînt în nici un caz chemaţi să îndeplinească această sarcină. Nu există aici decît o singură soluţie, anume ca filosofia *Weltanschauung*-ului să renunţe ea însăşi, în deplină bună-credinţă, la pretenţia de a fi ştiinţă şi cu aceasta să înceteze totodată - ceea ce este cu siguranţă împotriva intenţiei ei pure - de a mai deruta spiritele şi a mai împiedica progresul filosofiei ştiinţifice.

Scopul ideal al susnumitei filosofii rămîne astfel pur şi simplu *Weltanschauung*-ul care, chiar după esenţa sa, nu este ştiinţă. E de observat aici că ea nu se lasă deloc indusă în eroare printr-un anumit fanatism pentru ştiinţă, fanatism care, în epoca noastră, este destul de răspîndit şi care tinde să devalorizeze ca «neştiinţific» tot ceea ce nu e demonstrabil ca «ştiinţific - exact». Ştiinţa este *o* valoare printre alte valori la fel de îndreptăţite. Că orice valoare a *Weltanschauung*-ului se stabileşte cu o fermitate absolută pe propriul său fundament, că ea este de apreciat ca un habitus şi o prestaţie a personalităţii particulare, iar, ştiinţa ca o prestaţie colectivă a muncii de cercetare a generaţiilor - toate acestea le-am clarificat mai sus. Cum cele două îşi au izvoarele lor diferite de valoare, ele au şi funcţiile lor diferite, manierele lor diferite de a acţiona şi a instrui[68]. Filosofia de *Weltanschauung* instruieşte tot aşa cum o face şi înţelepciunea: o personalitate se adresează alteia [339]. În stilul unei astfel de filosofii, poate să instruiască, să se adreseze cercului larg al opiniei publice numai cel care este chemat la aceasta în virtutea unui mod propriu şi unei înţelepciuni particulare semnificative, ori numai cel chemat ca slujitor al unor interese practice mai înalte - religioase, etice, juridice ş.a. Dar ştiinţa este impersonală. Colaboratorul în domeniul ei nu are nevoie de înţelepciune, ci de înzestrare teoretică. Contribuţia sa sporeşte tezaurul de validităţi eterne, care trebuie să constituie o binefacere pentru omenire. Într-o

măsură impresionant de mare însă, aceasta este valabil, aşa după cum am văzut mai sus, despre ştiinţa filosofică.

Numai atunci cînd în conştiinţa epocii se va fi produs separarea radicală a celor două specii de filosofie, atunci putem să ne gîndim că şi filosofia poate lua forma şi limbajul unei veritabile ştiinţe şi să recunoască astfel ca o imperfecţiune ceea ce de multe ori a fost admirat şi chiar imitat în ea, anume profunzimea. Dar profunzimea constituie un indiciu al haosului, pe care veritabila ştiinţă vrea să-l transforme într-un cosmos, într-o ordine simplă, pe deplin clară, etalată. Ştiinţa adevărată, atît cît se întinde doctrina ei efectivă, nu cunoaşte taine[69]. Fiecare fragment de ştiinţă încheiată constituie un ansamblu de elemente de gîndire, dintre care fiecare e inteligibil nemijlocit şi nu este nicidecum profund. Profunzimea (Tiefsinn) este o chestiune de înţelepciune, distincţia conceptuală şi claritatea - chestiune de teorie riguroasă. A restructura bănuielile profunzimii în configuraţii raţionale univoce este un procedeu esenţial al reconstrucţiei ştiinţelor riguroase. Dar şi ştiinţele exacte şi-au avut lungile lor perioade de profunzime şi, la fel ca ştiinţele în luptele din Renaştere, şi filosofia va străbate - îndrăznesc să sper - în luptele prezentului drumul de la treapta profunzimii la aceea a clarităţii ştiinţifice. Pentru aceasta însă nu este nevoie decît de certitudinea veritabilă a scopului şi a unei mari voinţe, cu totul prinsă în orientarea deplin conştientă asupra scopului şi utilizînd toate energiile ştiinţifice disponibile. Epoca noastră e numită o epocă de decadenţei. Nu pot nicidecum să privesc acest reproş ca justificat. Nu se va găsi deloc în istorie o epocă în care o asemenea sumă de forţe efective să fi fost puse în mişcare şi în care aceste forţe să fi ajuns la asemenea succese. Putem să nu aprobăm totdeauna scopurile, după cum putem să regretăm faptul că în epoci mai liniştite, în care viaţa se scurgea mai tihnit, s-au maturizat asemenea flori ale vieţii spiritului, cum noi nu mai putem nici să aflăm, nici să sperăm a afla în epoca noastră. Şi chiar dacă, din timp în timp, lucrul dorit, dorit chiar cu insistenţă, poate

readuce mai cu seamă sensul estetic, de care se află mult mai aproape frumuseţea naivă a ceea ce creşte liber, totuşi, cîte valori colosale se află în sferele voinţei [340], pe măsură ce marile voinţe ajung la scopurile adevărate! Ar fi să facem însă o foarte mare nedreptate epocii noastre, dacă am vrea să-i imputăm voinţa către o stare de inferioritate[70]. Cel care este capabil să trezească credinţa, să stimuleze comprehensiunea şi entuziasmul pentru grandoarea unui scop, acela va găsi uşor forţele ce se orientează către acest scop. Epoca noastră este, cred, după vocaţia ei, o mare epocă - numai că ea suferă de scepticismul care a dezagregat vechile idealuri încă neclarificate. Tocmai de aceea, ea suferă de o lipsă a dezvoltării şi a forţei filosofiei, care nu este încă destul de avansată, destul de ştiinţifică pentru a putea surmonta negativismul sceptic (care se numeşte pozitivism) prin adevăratul pozitivism. Epoca noastră nu vrea să creadă decît în «realităţi». Cum cea mai tare realitate a sa o constituie ştiinţa, atunci, ştiinţa filosofică este aceea de care epoca noastră are cea mai mare nevoie.

Totuşi, precizîndu-ne sensul epocii noastre, orientîndu-ne spre acest ţel măreţ, trebuie să ţinem seama de faptul că nu putem să-l atingem decît într-o singură modalitate, anume dacă nu acceptăm ca dat preexistent radicalismul ce aparţine unei veritabile ştiinţe filosofice, dacă nu lăsăm să valoreze ca început (*Anfang*)[71] nimic din ceea ce este tradiţional şi nu ne lăsăm orbiţi de nici un nume, oricît de mare ar fi el, căutînd să dobîndim începuturile prin libera dăruire faţă de problemele însele şi solicitările ce pornesc de la aceste probleme.

Desigur, noi avem nevoie de istorie. E adevărat, nu în maniera unui istoric, pentru a ne pierde în complicaţiile contextelor de dezvoltare din care au rezultat marile filosofii, ci pentru a lăsa chiar aceste filosofii să acţioneze asupra noastră, conform propriului lor conţinut spiritual. În fapt, de la aceste filosofii ale trecutului, atunci cînd ştim să le contemplăm, să pătrundem cu înţelegerea în sufletul

termenilor şi teoriilor lor, se îndreaptă către noi o veritabilă viaţă filosofică, cu toată bogăţia şi forţa motivaţiilor vitale. Dar filosofi noi nu devenim prin intermediul filosofiilor. Menţinîndu-ne în istorie, căutînd să ne ocupăm de ea într-o activitate istorico-critică şi vrînd să dobîndim o ştiinţă filosofică într-o elaborare eclectică sau între-o renaştere anacronică - toate acestea nu dau decît tentative fără speranţă. *Nu de la filosofii, ci de la fapte şi probleme trebuie să pornească imboldul spre cercetare*[72]. În esenţă pentru ei însă, filosofia este ştiinţă a începuturilor veritabile, a originilor, ştiinţă despre ῥίξωματα πάντων[73]. Ştiinţa a ceea ce este radical trebuie însă să fie la fel radicală în procedeul ei, şi aceasta din orice punct de vedere. Înainte de toate, ea nu trebuie să aibă odihnă pînă ce nu şi-a dobîndit începuturile absolut clare, adică problemele ei absolut clare, metodele jalonate deja în sensul propriu al acestor probleme, [341] precum şi cîmpul de lucru cel mai de jos al faptelor date cu o claritate absolută. *Nicăieri* însă nu trebuie să renunţăm la ideea absenţei radicale de prejudecată şi, cumva, să identificăm de la început asemenea «fapte» (Sachen) cu «stările de fapt» (Tatsachen) empirice, procedînd orbeşte faţă de ideile care, totuşi, sînt date în mod absolut, în mare măsură, în intuiţia nemediată. Prea mult ne aflăm sub vraja prejudecăţilor care provin încă din Renaştere. Celui care este cu adevărat fără prejudecăţi îi este indiferent dacă o constatare provine de la Kant sau Thoma d'Aquino, de la Darwin sau Aristotel, de la Helmholz sau Paracelsus. Nu este nevoie de vreo insistenţă pentru a vedea cu proprii ochi. Mai mult, trebuie vegheat ca nu cumva, sub presiunea prejudecăţilor, să se anuleze ceea ce a fost văzut[74], pretinzînd a-l explica. Deoarece în ştiinţele cele mai impozante ale epocii moderne, anume cele fizico-matematice, partea exterioară cea mai mare a travaliului decurge după metodele indirecte, sîntem foarte mult înclinaţi să supraestimăm metodele indirecte şi să nu recunoaştem valoarea sesizării directe[75]. Ţine însă de esenţa

filosofiei, în măsura în care ea se reîntoarce la ultimele origini, faptul că travaliul ei ştiinţific se mişcă în sferele intuiţiei directe, iar cel mai important pas pe care îl are de făcut epoca noastră este de a recunoaşte că, odată cu intuiţia filosofică în sens veritabil, cu *sesizarea fenomenologică a esenţei*, se deschide un cîmp infinit de lucru şi se prezintă o ştiinţă care, fără toate metodele indirecte de simbolizare şi de matematizare, fără aparatul de raţionamente şi dovezi, dobîndeşte, totuşi, o plenitudine de cunoştinţe dintre cele mai riguroase şi decisive pentru *toată* filosofia ulterioară.

NOTE ŞI COMENTARII

1. Sintagmă de bază, *„strenge Wissenschaft"* înseamnă ştiinţa riguroasă din unghiul de vedere al înscrierii pe dimensiunea ştiinţificităţii, a valorii ca atare a ştiinţei, în regnul valorilor teoretice. Aşa cum s-a precizat, „studiul «Filosofia ca ştiinţă riguroasă» constituie prima publicaţie mai importantă după apariţia părţii a doua a *Cercetărilor logice* din 1901"; Husserl însuşi considera că studiul „a fost gîndit ca unul «popular», ca «o caracteristică generală a intenţiilor mele», «caracteristică exprimată» într-o critică a orientărilor contemporane ale naturalismului, psihologismului şi istoricismului" (Th. Nenon und H. Rainer Sepp, *Einleitung der Herausgeber*s, la: *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. XXV: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), M. Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, pp. XI, XII. La pp. 3-62 se află textul studiului *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cu indicarea pe margine a paginaţiei din revista „Logos". Husserl însuşi (în: *Cartesianische Meditationen* 3, vezi: *Husserliana*, I, 1952) socotea conceptul de „filosofie ştiinţifică" drept un ideal de atins, o aspiraţie structurală spiritului uman. Ştiinţificitatea filosofiei nu-i reductibilă la cea specifică raţionalităţii ştiinţifice, anume la exactitate, ci înseamnă punerea raţionalităţii însăşi ca valoare, ca formă a universalităţii.

2. Husserl subliniază aici orientarea filosofiei moderne spre studiul metodei şi al subiectivităţii, îndeosebi aşa cum s-a realizat aceasta de la Descartes la Kant, anume ca o cercetare critic-evaluativă, sub exigenţa delimitării şi întemeierii, a realizării autonomiei demersului teoretico-filosofic.

3. Ideea de „nouă dimensiune" conduce la sublinierea ireductibilităţii şi autonomiei demersului filosofic (teoretico-

filosofic), care necesită un „început" no u, nu o simplă raportare la ştiinţe. Aşa cum scrie în alt context, „în sfera cercetării naturaliste o ştiinţă se poate construi pe o alta fără nici o dificultate; ea poate totodată servi ca model metodic pentru o alta. Filosofia se situează însă într-o complet *nouă dimensiune*, ea avînd nevoie de puncte de plecare cu totul noi, precum şi de o metodă cu totul nouă, care se deosebeşte principial de a oricărei alte ştiinţe «naturale»" (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, în: *Husserliana*, Bd. II, 2. Aufl., Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 24).

4. Aluzie la concepţia tradiţională, după care filosofia ar fi ştiinţa ştiinţelor, oferind soluţii globale pentru problemele de bază ale lumii şi vieţii. Pe urmele lui Kant, Husserl sublinia aici că filosofia este în esenţă cunoaştere bazată pe judecăţi universal-valabile şi necesare, rezultate prin examenul critic al capacităţii cognitive umane, prin care înscrie nu soluţii definitive, ci trasează căile posibile de acces către adevăr. Pe scurt, funcţia critică (de evaluare) a filosofiei domină acţiunea ei ca *Weltanschauung*.

5. Pentru Husserl, conceptul de filosofie se propune printr-o analiză fenomenlogică, în urma căreia rezultă „ştiinţa" în alt sens decît o „ştiinţă pozitivă", anume ştiinţa ca valoare, ştiinţificitatea însăşi luată ca obiect de studiu. Într-un alt plan, este vorba de o distincţie (bine argumentată) între raţionalitatea ştiinţifică (esenţialmente exactitate) şi raţionalitatea însăşi, ca valoare, obiect de studiu teoretico-filosofic. Fără a nega validitatea ştiinţelor „exacte", Husserl argumentează necesitatea unei examinări critice a conceptelor de bază ale acestora tocmai pentru a sesiza esenţa şi sfera lor de valabilitate. Pe de altă parte, filosofia însăşi, nu trebuie să se închidă în „sistem" ca într-o soluţie definitivă, nu trebuie să rămînă la un „punct de vedere" absolut; fără a se închide într-un „sistem" de adevăruri absolute, ea trebuie însă să procedeze sistematic.

6. Ideea, oarecum cartesiană, că trebuie să revenim la „începuturi", la terenul veritabil pe care se poate constitui un

demers teoretic sigur. Pentru aceasta e nevoie de noua metodă - cea fenomenologică - prin care un adevăr odată stabilit este veritabil în mod apodictic, incontestabil. În alţi termeni, totul trebuie reconstituit, gîndirea însăşi constituindu-se din nou, după un criteriu de raţionalitate pe deplin justificată. Printr-un joc al limbajului, „începuturi" trimite totodată la revista „Logos" (în care a apărut studiul de faţă) şi la *Logos*-ul celor vechi - un „început" în sensul de fundament, principiu de afirmare veritabilă a gîndului într-o derulare sistematică, origine şi originare a ceea ce s-a aşezat valoric în ordinea gîndirii şi fiinţării. Problema „neştiinţificităţii" filosofiei priveşte filosofiile anterioare: ca „filosofie fenomenologică", filosofia trebuie să fie „ştiinţifică" (vezi sensul de la nota 5), chiar „ştiinţă riguroasă".

7. „Schimbarea" de care este vorba aci priveşte înscrierea pe direcţia constituirii sistematice a filosofiei fără a lua forma unui „sistem". Idealul de ştiinţificitate rămîne structura intenţională a filosofiei astfel concepute, păstrînd „sistemul" numai ca expunere sistematică a problematicii şi deschiderilor dincolo de un „dat" absolut. După L. Landgrebe, „sarcina filosofiei nu o mai constituie doar fundamentarea cunoaşterii lumii prin intermediul ştiinţelor, ci responsabilitatea aspiraţiei spre cunoaştere" *(Faktizität und Individuation*, F. Meiner, Hamburg, 1982, p.30). În alţi termeni, filosofia are o dublă intenţionalitate: ea priveşte explicarea şi comprehensiunea lumii şi totodată răspunderea pentru angajarea pe o direcţie a realizării aspiraţiei spre cunoaştere, pentru angajarea într-un „sistem". Între adevărul „sistemului" şi structura lumii funcţionează un izomorfism relevabil numai prin actul instituirii unui model al lumii de către fenomenolog.

8. Husserl a afirmat o încredere constantă în valoarea cartesianismului. Cu toate criticile aduse (în *Meditaţii cartesiene*, în *Conferinţe parisiene* ş.a.), el se considera „cartesian", numind fenomenologia „un cartesianism al

secolului XX" *(Pariser Vorträge*, în: *Husserliana*, Bd. II, 2. Aufl., 1963, p.3).

9. Spre deosebire de atitudinea faţă de Descartes şi Kant, atitudinea faţă de Hegel tinde către negativism. „Fenomenologie" şi „dialectică" (în sensul hegelian al forţei constructivismului) rămîn multă vreme în opoziţie. Abia în mişcarea fenomenologică mai recentă intervin elemente de complementaritate. Aceasta în măsura în care fenomenologia este considerată „o teorie transcendentală a istoriei" : „fenomenologia transcendentală genetică - preciza Landgrebe - este ca atare teoria transcendentală a istoriei" (L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte*, în: *Phänomenologische Forschungen, 3: Phänomenologie und Praxis*, K. Alber, Freiburg/Munchen, 1976, p.22).

10. În esenţa ei, „metafizica hegeliană a istoriei" nu este un " istorism", ci a fost răstălmăcită astfel de noua „Weltanschauungsphilosophie", din unghiul de vedere al unui relativism sui-generis. Cu atît mai puţin poate fi vorba aci de un scepticism. Căci dominanta o constituie optimismul teoretico- gnoseologic. Husserl are în vedere deosebirea de stil de gîndire faţă de hegelianism, care proiecta „ştiinţa absolută" ca atare, nu absolutul ştiinţei venit ca ştiinţificitate, cum vrea să fie „filosofia ca ştiinţă riguroasă".

11. Ideea „filosofia ca ştiinţă riguroasă" era cumva prezentă în epocă; argumentarea ei şi, mai ales, elaborarea ei ca program- filosofic, aşa cum o face Husserl, este o operă de maestru.

12. „*Alles Seiende*" trimite din nou la distincţia dintre „Sein" (fiinţă) şi „Seiendes" (fiind, fiinţare, care fiinţează), adică la o gîndire prin „diferenţa ontologică" (deşi sintagma aceasta devine programatică abia cu *Sein und Zeit* a lui Heidegger). „*Sein*" (fiinţa) e aci sensul fiinţării, aceasta din urmă fiind forma de ajungere la prezenţă a sensului. Husserl pregătea (încă de aci, din începuturi) o înnoire în stilul de gîndire filosofică.

13. În fond, critica naturalismului se bazează şi pe rezultatele criticii psihologismului în *Cercetări logice* (1900-1901), ceea ce se vede în păstrarea autonomiei nivelului logic-valabil pe baza concepţiei despre „reducţie" (fără de care realizarea autonomiei logicului ar fi greu de presupus).

14. „Experienţă" în sensul empirist nu e de acceptat, deoarece conduce la relativism. O experienţă e admisă însă în fenomenologie, anume cea rezultată prin „reducţie" şi distincţia dintre subiectivitate şi intersubiectivitate.

15. Pentru Husserl ştiinţele naturii sînt „riguroase" în domeniul lor de valabilitate, dimensiune ce nu este pusă la îndoială prin programul „filosofiei ca ştiinţă riguroasă". Problema este de a înţelege perspectiva, orizontul filosofic al acestei dimensiuni, ceea ce îndeobşte savanţii nu admit aşa uşor. De aceea, Husserl accentuează ideea că „adecvată", „independentă" nu este decît „filosofia ca ştiinţă riguroasă". Toate celelalte ştiinţe depind de justificarea, fundamentarea obiectivităţii ştiinţifice prin filosofie. Aşa cum s-a precizat, Husserl aduce proiectul „fundamentării", în care „riguroasă" nu priveşte „formularea riguros ştiinţifică a vreunei filosofii elaborată anterior", ci filosofia însăşi; căci „ideea filosofiei ca atare nu este pentru Husserl altceva decît ideea ştiinţei riguroase în mod absolut. Filosofia este "ştiinţă riguroasă... ştiinţa riguroasă este filosofia" (R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, în: Phaenomenologica 26, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 119).

16. Husserl are în vedere pretenţia specialistului de a fi atins o metodă şi un nivel de filosofare ce-l dispensează de studiul filosofic al fundamentelor. Husserl vrea însă filosofia ca pe un sistem de cunoştinţe în care trebuie să poată fi fundamentat şi dovedit tot ceea ce este „exact", indiferent în ce domeniu s-ar întîlni.

17. „Naiv" nu are aici un sens peiorativ, căci în punctul ei de plecare orice ştiinţă a naturii acceptă lucrurile aşa cum sînt, nu ridică probleme filosofice. De această „atitudine naturală

a gîndirii", filosofia se deosebeşte în mod radical, ea constînd „într-o dimensiune cu totul nouă", necesitînd „un punct de plecare cu totul nou şi o metodă cu totul nouă". (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, în: *Husserliana*, Bd. II, p. 24).

18. Aşa cum am precizat, se pleacă de la lucrurile aşa cum sînt, fără premise filosofice.

19. Ordinea psihică - *„das Psychische"* ar fi astfel mai mult decît „psihicul", în raport cu „lucrurile fizice" constituind o altă ordine.

20. *„... in Frage stellt"* - pus ca problemă, (după sensul ei), prin examinarea critică, nu pus la îndoială; acesta şi este unul dintre scopurile majore ale cercetării fenomenologice care rămîne, totuşi, o formă a acţiunii ideii critice. În acest sens, celebra *Formale und transzendentale Logik* (1929) are ca subtitlu: *Versuch einer Kritik der logischn Vernunft* (Încercare de critică a raţiunii logice).

21. *„Dinglichkeiten"* se exprimă mai adecvat prin *„reităţi"* (de la latinescul *res-rei*) pentru a evita mai mult decît un barbarism: lucru (res) - „lucritate", de fapt: a fi în forma lucrului.

22. De la *„Gegenstand"* – obiect.

23. ... *„Zur Gegebenheit"* – termen greu traductibil; dacă „gegeben" (dat, la modul participiu) intră în nominare prin neutrul „das Gegebene", atunci „Gegebenheit" ar fi punerea lui „gegeben" în forma universalităţii - un procedeu „clasic" în fenomenologie (aşa cum se vede îndeosebi la Heidegger) -, adică starea de dat (barbarism: datitatea).

24. *„Bewusstsein von"*, expresie de bază în limbajul fenomenologic, urmare a conceperii conştiinţei ca intenţională (orientată spre, deschisă spre... obiect). Este marea temă a intenţionalităţii, pe care Husserl o consideră drept caracteristica universală de bază a conştiinţei: „Problemă de căpetenie, care cuprinde întreaga fenomenologie, se numeşte *intenţionalitate*. Ea exprimă întocmai însuşirea de bază a conştiinţei" (E. Husserl, *Ideen*

zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, în: *Husserliana*, Bd. III, 1950, p.357). După E. Levinas, „intenţionalitatea aduce ideea nouă a unei ieşiri din sine, eveniment primordial care le condiţionează pe toate celelalte" (*Intentionalité et sensation*, în: „Revue Internationale de Philosophie", 1965, Nr. 71-72, fasc. 1-2, p.34).

25. ...„*phänomenologische Einstellung*" – atitudine fenomenologică, ca deosebită de „atitudine naturală" întrucît este una rezultată prin „reducţia fenomenologică", în urma căreia se degajă „conştiinţa pură". Folosim pentru „*Einstellung*" traducerea „atitudine" şi nu „teză", cum propune Camil Petrescu (*Fenomenologia. Edmund Husserl*, în: *Istoria filosofiei moderne. Perioada contemporană*, Vol. III, Bucureşti, 1938, p.376). Este adevărat, „teză" permite o mai netă distincţie între nivelul logic şi cel psihologic, fiind în spiritul fenomenologiei lui Husserl.

26. Husserl foloseşte „*Schreibtisch - Psychologie*", vizînd de fapt psihologia predată în universităţi.

27. „*Schauen*" am tradus aici prin „privire". De fapt, este un termen central şi trimite la intuiţia în sens fenomenologic, care este „*Wesensschau*", sesizare (intuire directă) a esenţei, privire, dar „imanentă".

28. Termenul „pur" subliniază aici autonomia logic-valabilului cunoştinţelor ştiinţifice (chiar şi în psihologie) faţă de cea a psihicului şi, prin urmare, autonomia unei ştiinţe a psihicului care se poate organiza metodic, chiar după un program (aşa cum o sugerează folosirea termenului „sistematică"). Husserl nu e de acord cu o psihologie exclusiv experimentală.

29. Mai exact, „stigmatizaţi drept scolastici". Husserl are în vedere aci modul de a înţelege intuiţia „esenţelor", ireductibilă la considerarea acestora într-o ontologie platonică. Despărţirea de Platon e hotărîtă prin programul fenomenologic sub semnul intenţionalităţii. Conceptul de „fenomen" în acest din urmă orizont pune şi „*eidos*"-ul într-o

nouă lumină: nu tip de structură, chiar prototip, model absolut, ci esenţa neempirică ce stă drept corelat al actului intenţional, de „vizare". Aşa cum s-a precizat, „împotriva argumentelor nominaliste Husserl a apărat acceptarea «obiectelor generale», fără ca prin aceasta să fie vorba de un realism al conceptului sau de un platonism al ideii" (E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, K. Alber, Freiburg/Munchen, 1989, p. 84).

30. Frază devenită celebră ca deviză a lui Husserl şi a mişcării fenomenologice: *Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernunftiges Recht geben kann.* Aşa cum s-a observat, fenomenologia apare de la început ca o „Arbeitsphilosophie", exigenţa lui Husserl de orientare către «faptele însele» devenind „o adevărată chemare la luptă" (E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, K. Alber, Freiburg/Munchen, 1989, p.55).

31. „*...im einfühlenden Verständnis*" : „*Einfühlung*" putîndu-se traduce prin „intropatie", atunci „*einfühlend*" poate fi tradus prin „intropatetic". Este de precizat că la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru psihologismul s-a manifestat în estetică prin aşa-numita „estetică a Einfühlung-ului", reprezentantul cel mai de seamă fiind Theodor Lipps (1851-1914). *Einfühlung*„ desemnează capacitatea de a se institui în lumea reprezentării celuilalt, iar în sens psihologic protecţia stărilor sufleteşti proprii în obiectul perceput exterior. De aici şi concepţia despre statutul obiectului estetic: capacitatea perceperii se prezintă ca şi cum ar constitui însăşi viaţa internă a acestui obiect (mai pe larg: Al. Boboc, *Neokantianismul şi estetica modernă*, în: *Estetica filosofică şi ştiinţele artei*, coord. I. Ianoşi, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1972, p.88-94).

32. „*Wissenschaftlichen Erfahrungsurteile*", considerate „pretinse" întrucît Husserl nu are încredere în „descrierea datelor naive ale experienţei", respectiv în experienţa bazată

exclusiv pe constatare, fiind necesară „reducţia" şi analiza fenomenologică a esenţei, care condiţionează veritabila experienţă ştiinţifică.

33. Husserl aprecia astfel contribuţia lui Galilei în istoria ştiinţei, marcînd însă şi acţiunea unor erori ale acestuia: Galilei „descoperă natura matematică, ideea metodică, croieşte drum infinităţii de descoperitori şi descoperiri. Faţă de cauzalitatea universală a lumii intuitive (ca formă invariată a ei) el descoperă ceea ce de atunci încoace se numeşte *legea cauzală*, «forma apriori» a lumii (idealizare, matematizare) «adevărate»". O dată cu reinterpretarea (Umdeutung) matematizantă a naturii de către Galilei şi-au făcut loc şi anumite consecinţe inverse, care domină asupra naturii... Am în vedere cunoscuta doctrină a lui Galilei despre subiectivitatea calităţilor sensibile specifice, care a fost de îndată preluată consecvent de Hobbes ca doctrină despre subiectivitatea fenomenelor concrete ale naturii intuită sensibil şi ale lumii în genere... Dacă lumea intuitivă a vieţii noastre este doar subiectivă, atunci adevărurile pre- şi extraştiinţifice ale vieţii în ansamblu, care privesc fiinţa ei faptică, se devalorizează". (*Die Krisis der europäischen Wissenscahften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* în: *Philosophia*, ed. A. Liebert, Vol. 1, MCMXXXVI, Fasc. 1, Belgrad, p.128-129).

34. „... *das Bewusstsein verdinglichen*" - aşa cum am precizat mai sus (nota 21), folosim pentru „*verdinglichen*" - „*Verdinglichung*" traducerea: a reifica, reificare (de la latinescul res-rei).

35. „*Alles andere individuelle Dasein*", în care „*Dasein*" ar fi „fiinţă determinată", în sensul de „Fiinţă prezentă" a unui lucru sau persoane; oricum, nu sensul dat de Heidegger: *Dasein* ca „*Sein-da*", ca deschidere (şi despicare, sfîşiere ş.a.).

36. Vezi notele 21 şi 34 - „*Dingleichkeiten*" – reităţi (mai acceptabil decît transpunerea „*exactă*" prin „lucrităţi").

37. Husserl foloseşte aici „monadă" pentru a exclude orice determinare psihică venind din afară. În acest sens şi textul: „Doar pornind de la mine, eu cel care sînt monada originară, dobîndesc şi celelalte monade pentru mine, respectiv, pe ceilalţi ca subiecte psihofizice" (*Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von E. Ströker, Hamburg, F. Meiner, 1977, p.132).

38. Termenul „*Phänomen*" ocupă poziţia centrală în fenomenologie şi nu se reduce la „*Erscheinung*" (fenomen în sensul apariţiei, intrării în apariţie, care trimite la „lucru"), ci are conotaţie de „trăit intenţional", adică pus în raport cu „subiectul transcendental" (intenţional), nu cu lucrurile. În alţi termeni, deosebirea are loc pe fondul distincţiei între psihologic (şi psiho-fizic) şi logic-fenomenologic. Husserl însuşi scrie: „Trebuie să ne ferim de amestecul între *fenomenul pur*, în sensul fenomenologiei, şi *fenomenul psihologic*, obiect al psihologiei naturalist-ştiinţifice. Abia printr-o reducţie, pe care eu deja am numit-o *reducţie fenomenologică*, dobîndesc un dat absolut, care nu mai este oferit de transcendenţă. Dacă pun ca atare în chestiune eul, lumea şi trăirea eului, rezultă atunci reflecţia intuitivă asupra detaliului corespunzător în apercepţie trăirii, asupra eului meu, *fenomenul* (Phänomen) acestei apercepţii: fenomenul, cumva «percepţia înţeleasă ca percepţie a mea»(*Die Idee der Phänomenologie*, în: *Husserliana*, Bd. II, 1973, p.43-44).

39. „*Im immanenten Schauen dem Fluss der Phänomene nachschauend*" - formulare greu traductibilă: „*Schauen*" (privire, intuire, vedere nemijlocită): „*Fluss*" (curgere) exprimă unitatea fenomenelor (fiecare în parte fiind unic, exemplar) «văzută» în curgerea care le uneşte; deci nu unitatea ca rezultat al unei unificări, ci petrecerea unităţii însăşi (într-un «flux»), fără să angajeze trăirea ei (în sens psihologic): o nouă „experienţă" - cea fenomenologică - în care sinteza şi cele sintetizate nu angajează timpul ca

temporizare (cronologic), ci numai ca temporalitate (formă a derulării temporale).

40. Acelaşi joc cu „*Fluss*" - „*fliessen*": „dieses fliessenden Bewussthaben" («acest avut fluctuant de conştiinţă»), adică fenomenele trebuie luate aşa cum *ele* se oferă „fluctuant"; „*haben*" din „Bewussthaben" înseamnă a avea conştiinţă despre ceva, adică intenţia presupune (prin faptul că-l pune) intenţionatul («vizatul» vine cu «vizarea», nici unul dintre cei doi poli nu are anterioritate temporală!).

41. „*Bewusstsein*" - este conştiinţa întrucît este intenţională, „vizează", trimite la ceva (un „obiect", domeniu de semnificaţie), temă centrală a fenomenologiei şi a oricărui demers logico-epistemologic veritabil.

42. „*ein Gegenständliches*" ar fi: «un obiectual», de la «*Gegendstand*» (obiect), ca ceea ce „stă" împotrivă (în faţă), adică în cunoaşterea („experienţa") fenomenologică.

43. ...„*ein in unmittelbaren Schauen fassbares... Wesen*" (o esenţă de sesizat în contemplarea nemijlocită, ar fi o redare mai adecvată): e vorba de „esenţă" pentru fenomenul sesizabil prin intuiţie, nemijlocit în „fluxul conştiinţei", concepută sub dimensiunea intenţionalităţii, ceea ce presupune aplicarea „reducţiei fenomenologice". „*Schauen*" se poate reda şi prin „intuiţie", una însă eliberată de trăire (psihologic), dar contemplare „pură" (pregătită prin „reducţie" şi, ca atare, nu un nemijlocit brut, empiric, ci rezultatul unei operaţii fenomenologice). În manuscrisele anilor 1906-1907 (editate abia în 1984), Husserl scria: „O problemă foarte grea este aceea de a decide în ce modalitate sînt conştiente senzaţiile în percepere şi, pe de altă parte, care este caracterul interpretării perceptive... Percepţia este, psihologic vorbind, trăirea pe care o avem atunci cînd, de pildă, privim un copac... Noi nu vedem senzaţiile, asupra lor nu este orientată atenţia noastră perceptivă, credinţa obiectivării noastre aperceptive. Şi totuşi ele sînt «conştiente». Ce înseamnă aici «conştient», dacă nu perceput? (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.* Vorlesungen 1906/07,

hrsg. von U. Melle, M. Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1984, p.243). Senzaţiile "nu aparţin fundalului obiectual, căci acesta este unul al lucrurilor (*dinglicher*). Casa îşi are împrejurările sale spaţiale, se află sub unul sau altul dintre lucruri. Senzaţiile nu sînt lucruri ale fundalului. Este evident însă că pornind de la orientarea treptată asupra casei este posibilă şi o orientare altfel, o «reflecţie» asupra percepţiei şi conţinutului ei. Această posibilitate aparţine, deci, esenţei percepţiei" (*Ibidem*, p.243-244).

44. *„Wesensschauung"* (ori *Wesensschau*) constituie condiţia de bază a funcţionării metodei, după „reducţie" marcînd momentul survenirii „fenomenului" (vezi nota 38).

45. *...„Das Wesen Wahrnehmung schauend"* : esenţa „percepţie" (sau percepţia ca „esenţă"), nu esenţa percepţiei (în sensul că aceasta ar fi dată şi o intuim ca atare). În acest sens, nu-i operantă aici abstracţia în sensul de separare a esenţei. „Intuirea esenţei"nu -i un fel de percepere, ci doar sesizarea „datului", a ceea ce este originar fenomenologic (după „reducţie"), nu în psihologia cunoaşterii, anume esenţa intenţională. În totul e vorba de ridicare de la „atitudinea naturală" la „atitudinea fenomenologică", în care problema „originii" nu se mai pune în raport cu lumea, ci *numai* în funcţie de conştiinţă intenţională. Aşa cum preciza G. Berger, „este imposibil să reduci faptul la esenţă sau invers, după cum este imposibil să reduci cogito-ul la unul dintre aceste două tipuri de realităţi. Sîntem în prezenţa a trei ordini diferite, care însă nu sînt separate întrucît cogito-ul fundează totodată şi faptul şi esenţa" *(Le cogito dans la philosophie de Husserl, Paris, 1941, p. 78).* Astfel se poate înţelege cum „în «intuirea esenţei» sesizăm înseşi esenţele, pe cînd în percepţia sensibilă avem de a face cu aprehendarea lucrurilor într-o modalitate originară" (Ibidem). Şi mai clar: „important aici nu este astfel un fel de trecere abstractă de la obiect la subiect, ci dobîndirea conştiinţei concrete, trăite a faptului că întreg sensul lumii este

de a fi *cogitatum*-ul unui subiect ce-l depăşeşte" *(Ibidem*, p.56).

46. *„Die Schauung erfasst das Wesen als Wesenssein"* - acelaşi joc al limbajului ca şi în cazul percepţiei (nota 45): nu „fiinţa esenţei", ci „fiinţa-esenţă", adică nu fiinţa ca abstracţie a esenţei, ci esenţa însăşi ca fiinţă, ceea ce e posibil doar prin „reducţia fenomenologică": căci esenţa nu e ceva transcendent conştiinţei pure, după cum nu este nici imanentă conştiinţei (în sens psihologic). Singură ideea de intenţionalitate ne ajută aici să înţelegem statutul fenomenologic al „esenţei". Se ştie că Husserl (în repetate rînduri) a indicat intenţionalitatea drept tema centrală a fenomenologiei. „După prima ediţie a *Cercetărilor logice*, fenomenologia nu este altceva pentru Husserl decît psihologie descriptivă... Fenomenele (phainomena), pe care le tematizează, sînt trăiri şi el vrea să descrie aceste fenomene, nu să le explice cauzal. Anumite trăiri sînt însă caracterizate prin aceea că - aşa cum o arată un text - «au o temă», «se ocupă de ceva», «reprezintă ceva» ... Împreună cu Brentano, Husserl consideră asemenea trăiri ca fiind «intenţionale»" (W. Künne, *Edmund Husserl: Intentionalität*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Neuzeit IV*, Vandehoebck & Reprecht in Gottingen, 1986, p.173). Husserl însuşi scria: „Orice trăire, care are caracteristica proprie a intenţionalităţii, anume aceea a unei fiinţe-conştient-obiectuală *(eines-Gegenständlichen-bewusst-Seins)*, a fiinţei asupra căreia e orientată, o numim trăire intenţională... Trăirile intenţionale nu sînt doar percepţii ori reprezentări fanteziste, amintiri, sau chiar judecăţi, presupuneri şi altele, ci şi interogări, îndoieli, abţineri de la judecată, precum şi dorinţe, rugăminţi, vreri, bucurii trăiri de tristeţe, speranţe, frică ş.a. Bucuria este bucurie pentru ceva, frica-frică de ceva, dorinţa-dorinţă a ceva ş.a. Dorinţa, de pildă, este orientată asupra unui obiect dorit, bucuria asupra unui obiect ce produce bucurie. Bucuria nu e o trăire pentru sine şi de altfel nu e

un obiect în sine..., ci trăirea bucuriei în sine are un moment datorită căruia ea se raportează la cutare sau cutare obiect sau conţinut de fapt. În şi prin bucurie, o privire interioară face conştient obiectul", oricare ar fi acesta (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, M. Nijhoff Publishers, Dordrebht, 1984, p.247-248).

47. „de fapt", cunoaşterea a ceva ar fi o stare de fapt.

48. La vechii Greci, în speţă la Anaximandru, denumirea „apeiron" priveşte „principiul" unic, „materia originară", infinitul nedeterminat: în sensul propriu lui Anaximandru: „necuprinsul".

49. Se foloseşte termenul „*Phänomene*" tocmai întrucît aici studiul priveşte „unităţi ale conştiinţei". Şi, a propos de „penumbra aparenţelor (*«abschattende Erscheinungen»*, aparenţe de aspecte ce conduc la unitatea unei esenţe): e vorba de faptul că ceea ce este perceput, este totdeauna perceput de-a lungul aparenţelor sale multiple şi variate, care niciodată nu pot fi aparenţe ale lucrului în ansamblu, ci numai aspecte sesizabile succesiv, într-o «unitate fluentă»" (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, I, în: *Husserliana*, Bd. III, p.74 urm.).

50. „*Weltanschauungsphilosophie*" - redăm prin „filosofia ca Weltanschauung", uneori prin „filosofia *Weltanschauung*-ului. Termenul *Weltanschuung* ar însemna (stricto sensu) o intuiţie, vedere a lumii, în forma contemplării acesteia. Ca să evităm această descriere, păstrăm termenul originar, intrat deja în obişnuinţă în limbajul de specialitate. De fapt, *Weltanschauung* angajează nu numai «viziunea asupra lumii», ci şi atitudine faţă de lume, punct de vedere global. Deşi implică dimensiunea interpretării, aceasta rămîne una mai puţin prelucrată, elaborată, deosebindu-se astfel de *Weltauffassung* (concepţie despre lume). „Atunci cînd spun despre un om că are o *Weltanschauung*, mă refer la faptul că el nu se mai ocupă numai cu lucrurile în parte şi cu raporturile, ci a avut în vedere lumea însăşi, a sesizat sau a conceput şi a

înţeles să ordoneze particularul în acest întreg. Ca urmare, *Weltanschauung* este o ordonare a lumii pornind de la o idee. Totodată însă, atribuim *Weltanschauung* numai aceluia care nu numai că intuieşte lumea, ci, pornind de la această intuiţie, ştie şi să trăiască, să acţioneze şi să evalueze" (Joh. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg, F. Meiner, 1955, p.661-662).

51. Husserl foloseşte termenul *„Historizismus"* pentru a desemna o manieră de a folosi disciplina istoriei în rezolvarea unor probleme teoretico-metodologice care depăşesc posibilităţile ei, ceea ce şi apare pregnant în relativismul ce caracterizează modelul cunoaşterii istorice propus într-o asemenea perspectivă.

52. Expresie folosită pentru a sublinia nonsensul, chiar inutilitatea argumentării numai pe bază de fapte. În traducere liberă: „să scoţi apă din piatră seacă".

53. Adică: istoria, care se ocupă cu faptele (şi semnificaţia lor) nu are ca obiect şi valabilitatea ideilor antrenate în istoria faptică, evenimenţială.

54. *„wertende"* (de la *werten* - a valoriza); valorizarea implicată în travaliul istoricului trebuie fundată în principii, operaţie ce nu mai ţine de competenţa sa (ca istoric), ci are nevoie de filosofie.

55. ...*„Weisheit ihrer Zeit"*, sublinierea funcţiei formativ-umaniste a filosofiei - expresie adecvată a stadiului la care a ajuns dezvoltarea spirituală într-o epocă istorică.

56. ...*„allseitig Erfahrene"* – cel multilateral experimentat, nu pentru că are multă (şi diversă) experienţă, ci pentru că a resemnificat experienţa în procesul formării şi afirmării propriei sale personalităţi.

57. *„Bildung"* - *„Unbildung"* – formaţie - lipsă de formaţie, mai exact educaţie, cultură (în cazul de faţă în multiple planuri), cultivare.

58. ...*„uber die Gegenständlichkeiten solcher Stellungsnahmen"*, expresie ce conţine doi termeni-cheie în fenomenologie: *„Gegenständlichkeit"* (obiectualitate, de la

Gegenstand – obiect) şi „*Stellungsnahme*" (luare de atitudine, poziţie), termeni care definesc demersul fenomenologic ca un comportament în coordonate bine determinate. În ciuda faptului că poziţia-cheie o deţine subiectul (bineînţeles, fenomenologic, nu cel psihologic), obiectul este cel care hotărăşte înscrierea în demersul cu adevărat fenomenologic. Preocupat de tema unei „fenomenologii generale", Husserl considera că „aceasta ar fi o ştiinţă a oricăror fenomene obiectuale, a oricăror obiecte, pure ca atare, aşa cum se oferă ele în conştiinţa însăşi şi în oricare moduri succesive schimbătoare s-ar face aceasta... Cercetarea priveşte totodată cogito în sine însuşi, ca şi *cogitatum qua cogitatum*" *(Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet, und ihre Methode. Freiburger Antritsrede, 3 Mai 1917*, în: Husserliana Bd. XXV, p.72).

59. „*Abschattung*" - termen des întîlnit în vocabularul fenomenologic. În principal, sensul ar fi: aspectul sub care se prezintă o idee. Căci ceea ce trebuie să reţinem este ideea a ceva ce se oferă de-a lungul unor aparenţe parţiale. De pildă, lucrul perceput este perceput numai sub aparenţele sale variate şi multiple care (oricît de multe ar fi!) nu sînt niciînd cele ale lucrului în întregime, dar sînt aspecte sesizate succesiv şi formează o unitate fluentă.

60. „*Bildung*", ca şi „*Weltanschauung*" sînt termeni greu traductibili: aici „*Bildung*" înseamnă cultură în sensul „filosofiei practice", adică priveşte atît configuraţia spirituală a unui om, care s-a ridicat la valorile cercului său de cultură, cît şi procesul educării (şi autoeducării), care conduce la configuraţia respectivă. Ca urmare, aici măsura nu o dă cunoaşterea, ci acţiunea acesteia în afirmarea personalităţii, capacitatea de a dispune de sine. În ceea ce priveşte „*Weltanschauung*", aceasta înseamnă nu numai «viziune a lumii» (intuiţie comună), ci exprimă atitudinea spiritului individului sau colectivităţii, care se raportează la lume, raporturile în care acestea vieţuiesc, acţionează, în genere, fiinţează în lume.

61. Husserl foloseşte latinescul „universitas" (totalitate), a cărui traducere (după context) ar fi „universalitate".

62. ...„*vernunftskritische Aufklärung und Auswertung*" (clarificare şi evaluare critic-raţională), adică în conformitate cu raţionalitatea înţeleasă după exigenţele programului teoretico-gnoseologic al criticismului, ceea ce înseamnă că pentru a fi înţeleasă, o ştiinţă trebuie pusă în coordonate teoretico-filosofice (bineînţeles, fenomenologice!). În acest plan se şi întîlnesc ele (ştiinţele şi filosofia) în dimensiunea riguroziţăţii, a „ştiinţei riguroase". Este ceea ce s-a numit „conceptul husserlian de fundamentare fenomenologică a ştiinţelor", care „a fost determinat de la început de ideea că ştiinţele pozitive au nevoie de scoaterea la iveală a presupoziţiilor ascunse şi de clarificarea conceptualităţii lor de bază (*Grundbegrifflichkeit)* greu de pătruns în mod obişnuit; aceasta ar putea deveni însă inteligibilă numai printr-o fundamentare a telos-ului comun tuturor ştiinţelor, cunoaşterii lumii în sensul ei veritabil" (E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie, K. Alber, Freiburg/München, 1989, p.107).*

63. Ideea justificării oricărei filosofii prin „epoca sa", prin legătura cu timpul în care a apărut, idee hegeliană, are pentru Husserl numai o valoare relativă, întrucît el nu priveşte (ca Hegel) filosofiile ca etape (momente) în devenirea filosofiei „actuale". Dar Husserl are în vedere aici concepţia lui W. Dilthey, pentru care „şi sistemele filosofice, la fel ca şi religiile şi operele de artă, conţin o concepţie despre viaţă şi lume, care nu este fundată în gîndirea filosofică, ci în vivacitatea persoanelor care le-au dat naştere" (*Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, în: *Weltanschaungslehre. Abhandlungen zur Philosophie*, 4.Aufl., în: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Vandenhoeck & Ruprecht in Gottingen, 1962, p.30).

Precizînd sensul major al concepţiei lui Dilthey, fenomenologul W. Szilasi scria: „elementele de bază ale unei *Weltanschauung* sînt pentru Dilthey *experienţele de viaţă*

concrete, care împing către o sinteză, către un rezultat, o totalizare din diversele «experienţe» particulare, pe care omul le face cu sine însuşi şi cu ceilalţi. Aceste experienţe determină orice curs al vieţii individuale şi în legarea şi unificarea acestora se constituie imagini care, în felul lor propriu, fac din conexiunea nedeterminată «lume», un *tablou al lumii (Weltbid)" (Nachwort*, în: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenchaft*, erste deutsche Buchausgabe, hrsg. von W. Szilasi, 2.Aufl., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1965, p.98).

64. *„Lehrsystem"* - sistem al unei doctrine, doctrina, sistem de doctrină.

65. Adică fiinţa obiectivă, fiinţa-fenomen, rezultat al „reducţiei", nu punct de plecare. Termenii: fiinţă, esenţă, fenomen îşi dezvăluie sensul veritabil numai într-un orizont fenomenologic în care, socoteşte Husserl, „esenţa *(Eidos)* este un obiect de un fel deosebit" (*Ideen*, ...I, *Husserliana*, Bd. III, 1950, p.14) şi centrează astfel tripticul fiinţă-esenţă-fenomen în formulele: fiinţa-fenomen şi fenomenul-fiinţă.

66. *Termen greu traductibil: Gemüt* - poate fi redat şi prin „spirit", deşi mai propriu ar fi sufletul, firea, poate mai bine „cugetul".

67. *„Intelekt und Gemüt"* - în contextul de aici, „Gemüt" = sentiment.

68. ... *„zu lehren"* – a învăţa pe altul, a instrui.

69. *„Tiefsinn"* are o conotaţie specială: sens ascuns, misterios.

70. ..."*zum Niedrigen*„ – către o stare joasă, inferioară.

71. *„Anfang"* – început în sensul următor: punctul de plecare veritabil îl constituie totdeauna „faptele" (*Sachen*).

72. Formulă devenită cuvînt de ordine în fenomenologie: *„Nicht von den Philosophen, sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb zur Forschung ausgehen"* . Aici: *„Sachen"* = fapte (nu lucruri!).

73. În transliterare: *rhizomata panton* (originea tuturor). În acest sens şi termenul „început" devine mai inteligibil: originea în sens absolut, necondiţionat.

74. ...„*das Gesehene*" – văzutul, sesizatul în mod intuitiv.

75. ...„*den Wert dierkter Erfassungen*". În principal, " Erfassung" = prindere, cuprindere, dar şi înţelegere, sesizare, pricepere. Termenul are o largă întrebuinţare în teoriile cunoaşterii nemijlocite. Aşa cum s-a observat, „teoria sesizării directe ridică, totuşi, marea problemă, încă nerezolvată, a comunicării intuiţiilor, problemă ce continuă să-i afecteze pe fenomenologi. Se poate accepta că sesizarea directă a esenţei constituie singura poziţie cu adevărat filosofică şi se poate spune că o asemenea sesizare se exprimă de-a lungul «descrierii» fenomenologice. E adevărat însă că aceasta nu devine comprehensibilă decît în intersubiectivitate, care, în fond, nu e decît o extensie a sesizării individuale directe. La drept vorbind, nu există comunicare. Fiecare trebuie să aibă el însuşi intuiţie, constituită în propria sa conştiinţă" (Q. Lauer, *Notes*, în: E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*. Introduction, traduction et commentaire par Q. Lauer, PUF, Paris, 1955, p.192).

De aici, poate, şi poziţia-cheie a cercetărilor asupra intersubiectivităţii (1905-1935), aşa cum s-a spus, mărturie a încercării „de a dezvălui complexitatea interacţiunii dintre om şi lume, dintre subiectivitate şi sfera mereu exterioară ei, dar mereu necesară! (Al. Boboc, *Fenomenologia şi ştiinţele umane*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, p.62). Husserl însuşi, într-un text intitulat *Monadologie* (1908) scria: " Conştiinţa este, deci, absolutul. Conştiinţa mea este existenţă absolută şi fiecare conştiinţă este existenţă absolută... Conştiinţa *ta* este pentru conştiinţa mea existenţă exterioară *absolută* şi conştiinţa mea este la fel pentru tine" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, în: *Husserliana*, Bd. XIII, 1973, p.6). Dincolo de o monadologie de tip clasic, Husserl

anunţă însă: „Monadele au ferestre" (*Idem*, Zweiter Teil: 1921-1928, în: *Husserliana*, Bd. XIV, 1973, p.258), ceea ce propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii.

Cu aceasta însă „refuzul de către Husserl al filosofiei *Weltanschauung*-ului din epoca studiului din «Logos» îşi pierde în *Krisis* severitatea iniţială. Motivele pentru care tema *Weltanschauung* devenise stăruitor de actuală în filosofia de la începutul secolului al XX-lea capătă semnificaţie pozitivă în filosofia tîrzie a lui Husserl. Husserl rămîne însă filosof al subiectivităţii şi idealist transcendental critic, problema realismului neintrînd nicicum în discuţie... Reducţia la lumea vieţii nu este ultima reducţie efectuată de Husserl. Ultima este reducţia la aşa numita intersubiectivitate transcendentală concretă" (E.W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjectivität*, în: *Phänomenologische Forschungen*, 22: *Profile der Phänomenologie, Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, hrsg. von E.W. Orth, K. Alber, Freiburg/München, 1989, p.82). Mai mult, „dacă orice obiectivitate este obiectivitate pentru subiecte..., în fiecare subiect particular este implicată intenţional o altă subiectivitate şi atunci relevarea obiectivului devine tema unei interacţiuni intersubiective intenţionale" (*Ibidem*, p.38).

Problema intuirii şi a comunicării presupune astfel o nouă înţelegere a subiectivităţii: sub specia conştiinţei intenţionale dar şi a descrierii orizontului (deschiderii şi deschisului) acesteia. Ca filosofie a subiectivităţii, fenomenologia nu conduce spre subiectivismul filosofiilor moderne ale conştiinţei, ci relevă modul exemplar, unic de a fi al umanului şi al creaţiei umane în forma operelor şi a acţiunilor - o teză de perspectivă în gîndirea contemporană.

Motto: «Ideile sînt mai puternice decît
toate forţele empirice»
(E. HUSSERL)

POSTFAŢĂ

I. Întemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă gînditori contemporani, *Edmund Husserl** (1859-1938) este autorul unor lucrări de referinţă în creaţia teoretico-filosofică, cunoscute ca o participare de fond la înnoirile din logică, metodologie şi teoria cunoaşterii, din filosofie şi ştiinţele umane în genere. Prin opera** sa, a cărei

* Născut la 8 aprilie 1859 în oraşelul Prostejov (Prossnitz) din Moravia, a urmat mai întîi gimnaziul german din Olmütz, apoi a studiat, între 1876-1878, astronomia, matematica şi filosofia la Universitatea din Leipzig; între 1878-1881, la Berlin matematica (cu Weierstrass) şi filosofia (cu Fr. Paulsen); promoţie la Viena, 1882-83, apoi (după un semestru ca asistent privat al lui Weierstrass, la Berlin), tot la Viena, studii sub influenţa lui F. Brentano. În 1887, „abilitare" la Halle, la C. Stumpf, cu teza *„Despre conceptul de număr"*, unde rămîne „Privatdozent"p înă la 1901, ocupîndu-se temeinic cu studiul fundamentelor matematicii şi cu problematica noilor evenimente din logică şi psihologie. Între 1905-1916 este profesor la Göttingen, iar apoi, din 1916, la Freiburg im Breisgau, urmîndu-i la catedră lui H. Rickert, pînă la pensionare (1928). A încetat din viaţă la 27 aprilie 1938, la Freiburg im Breisgau.

** Scrierile principale sînt menţionate în bibliografia de la sfîrşitul acestei cărţi. Pentru început, reţinem numai că acestea pot fi grupate în: scrieri ale perioadei activităţii universitare (Halle, Göttingen, Freiburg) şi cele de după pensionare. După cum observă comentariile de referinţă, Husserl a publicat relativ puţin, dar a scris foarte mult, astfel încît se poate spune „că a gîndit problemele scriind" manuscrisele rămase (majoritatea în stenografia Gabelsberger) constituind însă, într-o autentică filiaţie acusmatică, o ezoterică, „Selbstgespräche" şi nu redactări destinate publicului (R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Dankens, Hamburg, F. Meiner, 1989, p.225).*

derulare în formula *Husserliana* a luat forma unui mamut editorial (29 volume, începînd din 1950, cuprinzînd, pe lîngă reluarea scrierilor publicate, şi valorificarea celor peste 50.000 de pagini rămase în manuscris), Husserl-gînditorul este astăzi mai mult decît reprezentantul unei noi direcţii de cugetare, constituie un adevărat fenomen cultural.

În acest sens, trebuie să formulăm ideea unei unităţi *sui generis* între Husserl - întemeietorul fenomenologiei (ca metodă de lucru şi ca filosofie) şi „fenomenul Husserl", între opera sa teoretico-filosofică şi proiecţia ei ca program filosofic şi stil de gîndire, cu acţiune de durată în istoria ştiinţei şi a cugetării. Aşa cum s-a observat, „opera lui Husserl deschide un drum în viitor şi numai adîncirea în posibilităţile oferite de ducerea ei mai departe, precum şi forţa ce o poartă în sine principiile sale, vor putea releva valoarea înnoirilor ce pornesc de la el şi sînt preluate apoi ca probleme de perspectivă" *.

II. În principal, este vorba mai întîi de valoarea metodei fenomenologice, de structura şi finalităţile ce au condus la proiecţia ei ca model metodologic, ca paradigmă în orice metodologie cu adevărat modernă. Mai mult, Husserl „a pus nu numai bazele unei orientări centrale în filosofia epocii noastre, anume fenomenologia, ci, prin opera sa, a influenţat şi alte direcţii, precum filosofia existenţei, filosofia limbajului, antropologia şi hermeneutica, precum şi ştiinţe particulare ca psihologia şi lingvistica" . Cu ideea de fenomenologie ca o „filosofie de lucru" , Husserl a dat

* L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung* 3.Aufl., Gutersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1969, p.39.

el însuşi exemplu „pentru o comunitate de cercetare deschisă dezvoltărilor ulterioare" *.

Comunitatea acestei „filosofii de lucru" cu cele mai noi tendinţe din creaţia veacului nostru poate fi semnalată pe multiple planuri, între care romanul proustian şi arta modernă ies în relief, sînt de-a dreptul covingătoare. Aproape odată cu „primele orientări avangardiste în arta secolului XX" - preciza Reiner Sepp - şi fenomenologia anunţă „ruptura de tradiţie şi se orientează împotriva concepţiei despre *realitate* a secolului al XIX-lea, îndeosebi împotriva naturalismului şi istorismului" . De fapt, „premise metodologice nelămurite, de pildă în proiectele" teoretice ale unor artişti (Mondrian), ca şi în fenomenologie, de altfel," aveau nevoie de o elucidare «fenomenologică»**. Mai exact, „împotriva tendinţei naturalismului de a reda realitatea în întregime, de a o copia, se impune străduinţa de a situa tot mai mult laolaltă reprezentarea şi reprezentatul. Căci scopul nu-l mai constituia acum imaginea realităţii, ci realitatea *însăşi*, fie ea cea naturală, sau numai o nouă dimensiune a realităţii în genere" ***.

Critica fenomenologică a «conştiinţei-copie» şi proiecţia «conştiinţei intenţionale» permit să se înţeleagă că atît fenomenologia cît şi pictura „aveau în comun o «orientare către ceea ce este obiectiv», către realitatea totală, se aflau în căutarea nemijlocibilului direct şi a neintermediabilului, a apropierii (*Nähe*): realitatea nu mai trebuia să apară indirect,

---

* Werner Marx, *Zum Geleit*, în: H. Reiner Sepp (hrsg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.* Im Auftrag des Husserl - Archivs Freiburg im Breisgau, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988, pp.5,6.

** H. Reiner Sepp, *Annäherungen an die Wirklicheit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, în: *op.cit.*, pp.77-78.

*** Ibidem, p.79.

în imagine, în simbol..., în formule, în conceptul dedus, nici în convenţie, ci aşa cum ea însăşi e sesizabilă"; „chiar şi cubismul, punînd problema fiinţei autentice a picturii, considera că scopul său constă în faptul de a da la iveală referinţa veritabilă la realitatea spaţială, căuta *apropierea* de lucrurile în spaţiu... Picasso, de pildă, voia să depăşească opoziţia: obiect tridimensional în realitatea spaţială - obiect bidimensional - imagine" *. În alţi termeni, „distanţa dintre observator şi observat trebuia dizolvată. Ambele trebuie să se întrepătrundă astfel încît reificabilitatea *(Dinghaftigkeit)* lucrului să rămînă încă neatinsă"; „tabloul cubist evidenţiază astfel un domeniu în care realitate şi reprezentare se află laolaltă într-un domeniu propriu de semne, într-un domeniu intermediar dincolo de dualitatea subiectivităţii şi a lumii - obiect care există în sine... Aceste semne nu mai sînt forme ale intuiţiei interne în sensul lui Kant, ci conţinuturi materiale de sine stătătoare, în care se întîlnesc laolaltă omul şi realitatea" **.

Husserl însuşi, prin teoria sa a obiectului (conceput sub specia intenţionalităţii) se află angajat pe aceeaşi viziune asupra raportului cu lumea, argumentînd tocmai *viabilitatea unei noi dimensiuni* a fiinţării, anume cea a obiectualităţii, în raportare critică la naturalismul şi obiectivismul dominante la începutul secolului nostru şi, mai ales, la concepţia „conştiinţei - copie", a dedublării realităţii într-o „realitate în sine" şi una reprezentată în conştiinţă. Şi pentru fenomenologie, „realitatea" rămîne o problemă centrală. „Fenomenologia şi arta vor să arate că domeniile pe care ele le descoperă nu sînt sensibile în fiinţa lor proprie *(Selbstsein)* pornind de la punctul de vedere al realităţii faptice" ***.

---

* Ibidem, pp.80-84.
** Ibidem, pp.85- 86.
*** Ibidem, pp.83-84.

Cosubstanţialitatea modalităţilor de creaţie din arta şi literatura de la începutul veacului al XX-lea cu procedeele şi „tehnicile" fenomenologice se explică în principal prin stadiul la care a ajuns spiritul creator în manifestările sale, în căutarea unor noi forme, a unei noi matrici a instituirii valorice, ceea ce nu exclude posibilitatea unor interacţiuni şi influenţe.

Desigur, nu se poate susţine că fenomenologia ar constitui o remodelare a metodelor şi procedurilor creaţiei ce vine sub semnul valorii estetice. În acelaşi timp, este de la sine înţeles că această creaţie nu se poate reduce la o aplicare a fenomenologiei. Ceea ce le uneşte este însă stilul de lucru şi, mai ales, de interpretare şi conceptualizare la nivelul teoriei (filosofice, estetice şi de critică de artă).

De pildă, modul de a fi al romanului proustian devine comprehensibil în mai mare măsură prin aplicarea tehnicilor fenomenologice de interpretare, fără a se transforma într-o aplicare a acesteia. Aşa cum s-a precizat, la Proust întîlnim „o trăsătură ce poate fi considerată pur fenomenologică, dacă prin fenomenologie se înţelege arta de a face ceva să fie prezent, de a-l aduce neschimbat sub privirea care-l sesizează de îndată, fără să se lase abătută de la ceea ce este esenţial" *. Mai mult, Proust „a fost unul dintre primii care a înţeles că *arta secolului nostru nu se poate mişca în sfera nemijlocirii* (s.n.), că artistul trebuie să reflecteze asupra gestului său şi să-l determine şi pe receptorul mesajului său artistic la aceeaşi atitudine. Iată un fenomen care nu se limitează cîtuşi de puţin la domeniul romanului, ci este în egală măsură valabil pentru lirică sau dramă şi chiar pentru acele arte ce par să contrazică acest

* W. Biemel, *Expunere şi interpretare*, trad. de G. Purdea, prefaţă de Al. Boboc, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p.192.

lucru: pictura, muzica şi chiar sculptura" *. Proust „răstoarnă binecunoscuta teză a primatului vieţii şi a caracterului pur reflexiv al literaturii... Arta nu este o copie a vieţii, ci, dimpotrivă, abia în artă viaţa se împlineşte pe sine" **.

În principal, deci, nici un demers teoretico-metodologic nu se poate menţine la nivelul nemijlocirii (empirice), tocmai pentru că veritabila creaţie nu se mai mişcă în sfera nemijlocirii. Această distanţare se realizează în forma sesizării unei noi dimensiuni, alta decît cea reală şi ideală: ceea ce fenomenologii numesc „irealul", iar critica de artă numeşte „imaginarul" . Această nouă dimensiune vine tocmai ca orizont al unei împliniri valorice, prin intenţionalitatea acesteia obiectul fiind situat sub aspectul universalităţii, anume ca obiectualitate. Este nevoie, astfel, de elucidări teoretice sub semnul fenomenologiei şi, desigur, de o înţelegere a ceea ce este fenomenologia ca metodă şi ca filosofie.

III. Ceea ce s-ar numi „secretul" acestei unităţi a fenomenologiei cu noua concepţie despre creaţie se află în modul de structurare al metodei fenomenologice.

În centrul atenţiei se află reducţia fenomenologică în raporturile ei cu alte modele metodologice, îndeosebi analiza logică, hermeneutica şi dialectica, într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum şi locul şi rolul fenomenologiei în regîndirea problematicii statutului filosofiei şi al raporturilor dintre aceasta şi ştiinţe.

Miezul problemei îl constituie următoarele: Husserl propune ideea de „filosofie ca ştiinţă riguroasă", adică delimitarea prin *reducţie* a ceea ce este *Wissen* (cunoaştere ca valoare) în orice ştiinţă (în orice formă a ştiinţificităţii), nu

* Ibidem, p.206.
** Ibidem, p.213.

printr-o *metodă raţională* de deducere a *principiilor*, ci prin descoperirea acestora, graţie *geniului* cercetătorului, în însăşi structura şi organizarea ştiinţei. În alţi termeni, Husserl a oferit o metodă de lucru operaţională în multiple planuri ale analizei şi explicării creaţiei (ştiinţifice, artistice, filosofice ş.a.), întrucît a pus în evidenţă căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sînt acestea, ci la valoarea lor de cunoaştere (valoarea teoretică).

În concordanţă cu acest gînd metodologic, *raţionalitatea* însăşi este sesizată „dincoace" de aşa-numitele *principii raţionale*, în cîmpul a ceea ce este formă a universalităţii (valoarea şi sensul) în fiecare domeniu al creaţiei umane. Astfel, modernitatea însăşi scapă de închiderea în *raţionalism* şi tolerează pluraritatea perspectivelor în aşezarea valorică a ceea ce este *raţional* (cu sens) în orice stadiu nou al reconstrucţiei unui domeniu, adică *modernizarea*.

Înţelegerea acestei veritabile mutaţii în însuşi stilul de gîndire teoretico-filosofică depinde însă de înţelegerea unor concepte cardinale, între care *reducţia* ocupă poziţia solară, sprijinindu-se pe o nouă concepere a conştiinţei. Husserl însuşi lega toate acestea de „necesitatea unui nou început, unul radical, al filosofiei", vizînd „posibilitatea concretă a ideii cartesiene a unei filosofii ca ştiinţă universală, rezultînd dintr-o fundamentare absolută" ; „am putea spune chiar: o continuare radicală şi universală a *Meditaţiilor* cartesiene sau, ceea ce e acelaşi lucru, a unei cunoaşteri de sine absolută este filosofie ca atare şi cuprinde întreaga ştiinţa responsabilă de sine, veritabilă" *.

---

* *E. Husserl, Cartesianische Meditationen Eine Einleitung in die Phänomenologie, hrsg. von E. Ströker, F. Meiner, Hamburg, 1977, pp.5, 156, 161.*

Anevoioasă sau nu, calea către aceasta se înscrie totodată în continuarea unor îndemnuri clasice: „Inscripţia γνῶθι σεαυτὸν de pe frontispiciul de la Delphi a dobîndit o nouă semnificaţie: ştiinţă pozitivă înseamnă ştiinţă în uitarea lumii. Trebuie mai întîi să uităm lumea prin ἐποχή, pentru a o redobîndi în conştiinţa de sine universală. *Noli foras ire*, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*[*].

IV. Piesa de rezistenţă a fenomenologiei husserliene, una dintre temele constante în preocupările majore ale ilustrului filosof, o constituie „reducţia", numită (după contexte funcţionale) cînd „eidetică", cînd „fenomenologică" şi nu de puţine ori „transcendentală", lăsînd impresia că ar fi vorba de mai multe reducţii[**].

În fapt însă, este aceeaşi „reducţie" dar mereu în revenire, în reintrare în acţiune, astfel încît am fi îndreptăţiţi să spunem, de pildă, nu a doua reducţie, ci reducţia a doua oară. La fel ca şi în cazul acelei „dublări" (*Verdoppelung*) a Eului: eul ca

* Ibidem, pg. 161.

** În cercetarea acestei teme s-a vorbit de *reducţii*, principalele fiind „reducţia fenomenologică", „reducţia transcendentală" şi „reducţia eidetică"; totul depinde de noua concepţie despre *Cogito*, pentru Husserl „orice conştiinţă fiind considerată ca direcţionată, ca fiind conştiinţa a ceva"; mai mult, pentru el este „«evidenţa-de-sine» (self-evidence) a *Cogito*-ului , atrăgînd după ea evidenţa-de-sine a obiectului intenţional pentru conştiinţă, cogitatum-ul ... existenţa polului subiectiv nesubstanţial al conştiinţei, anume ego transcendental" (Suzanne Cunningham, *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl, Phänomenologica* 70. M. Nijhoff, The Hague, 1976, p.5). Prin: „respingerea oricăror presupoziţii ontologice", „prima reducţie" e menită „a izola conştiinţa de angajamentele existenţiale". „A doua reducţie" exclude „presupoziţiile metodologice şi metafizice", punînd în evidenţă „ego transcendental", iar „a treia reducţie" elimină presupoziţiile" „teleologice", este reducţia la „sfera posibilităţilor pure", în fond, „reducţia la limbaj" şi posibilităţile de semnificare (Ibidem, pp.93, 94, 98). Dar despre toate acestea va fi vorba în cele ce urmează.

„eu" şi „euitatea" *(Ichheit)*, care însă nu este un alter ego (un al doilea eu), ci forma universalităţii pentru tot ceea ce este „eu.

Cu acest stil de gîndire (una a perspectivelor multiple, a pluralităţii) trebuie să ne obişnuim treptat. Faţă de acesta, Husserl însuşi încearcă să ne apropie: „Orice experienţă şi orice altă modalitate în care sîntem preocupaţi în mod conştient de obiecte evidenţiază o „orientare fenomenologică" , o transpunere într-un proces de „experienţă fenomenologică" . În perceperea curentă sîntem orientaţi către perceput, în amintire spre lucrul amintit, în gîndire, la fel, spre gînduri, în valorizare spre valori, în voire spre scopuri şi mijloace etc. Fiecare dintre aceste preocupări îşi are astfel „tema" ei. În orice moment însă putem efectua o schimbare de atitudine ce deviază vederea noastră tematică de la acele lucruri, gînduri, valori, scopuri etc., spre „modurile subiective" care se schimbă în diferitele chipuri în care ele „apar" , aşa cum sînt ele constituite. De pildă, a percepe un cub de alamă neschimbată, a-l privi fix, aceasta înseamnă a prinde cu privirea forma lui de cub, suprafeţele separate, muchiile, colţurile, la fel culoarea sa, strălucirea sa şi restul de determinări reic-spaţiale şi, în felul acesta, a aduce cubul în cunoaştere. În loc de a continua în acest mod însă, putem să procedăm fenomenologic, ca, de pildă: în care dintre multiplele „perspective" *cubul perceput* se prezintă ca *neschimbat*, cum el, acelaşi, ca „lucru văzut de aproape" apare altfel decît ca „lucru văzut de departe", ce modalităţi de apariţie oferă el în schimbarea de orientare şi cum, în cursul perceperii, fiecare determinare în parte se prezintă ca una şi aceeaşi în modurile multiple de apariţie ce îi aparţin*.

* E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britanica Artikel, Erster Entwurf*, în: *Husserliana*, Bd.IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, pp.237-238.

Este punctul de vedere al perspectivelor multiple, prin care sesizarea fenomenologică se desparte de contemplarea din „atitudinea naturală", adică de comportamentul obişnuit, cotidian, nereflectat sau, mai clar, de limbajul conştiinţei comune.

În această a doua „răsturnare copernicianã" (formulă celebră pentru „revoluţia modului de gîndire", pentru ridicarea la punctul de vedere logico-epistemologic prin Kant) un rol important îl joacă intenţionalitatea şi „reducţia". Mai exact spus, înnoirea o aduce nu atît sesizarea prezenţei şi acţiunii celor două, cît, mai ales, conştiinţa valorii lor, conceperea lor ca teme centrale, angajate structural în demersul noii înţelegeri a „subiectivităţii transcendentale". Căci, se ştie, ideea „reducţiei", se regăseşte (într-un fel) la scepticii antici, cea a intenţionalităţii (structurală *Cogito*-ului) la Sf.Augustin şi la Descartes, iar cea a „subiectivităţii transcendentale" la Kant. Modul în care toate acestea sînt puse în unitatea unei noi concepţii, anume cea fenomenologică, rămîne însă contribuţia istorică a lui Husserl."

V. De fapt, prin aceasta a căutat el însuşi să se situeze în istoria ideilor: „aş vrea să observ aici - scria Husserl - că termenul «filosofie transcendentală» a devenit utilizabil de la Kant încoace, într-un fel chiar şi ca o denumire generică pentru filosofiile universale, ale căror concepte se orientează astfel după modelul kantian. Eu însumi întrebuinţez însă termenul «transcendental» *într-un sens foarte larg* pentru motivul originar, examinat mai sus, anume cel prin care Descartes rămîne acela care conferă sens tuturor filosofiilor moderne [...] Este motivul reîntoarcerii chestionării către izvoarele ultime ale oricărei configuraţii a cunoaşterii [...] acest izvor poartă denumirea de *Eu-însumi*

(Ich-selbst) împreună cu toate trăirile mele cognitive reale şi posibile, în cele din urmă fiind vorba de viaţa mea concretă în genere" *.

Kant, cel la care trebuie să ne oprim, pe bună dreptate, constituie „un punct de cotitură foarte important în filosofia modernă" , îndeosebi prin orientarea spre *„sensul general al ştiinţificităţii*, pe care năzuia să-l realizeze orice filosofie mai timpurie" ; vom urmări însă „configurarea ideilor *orientării kantiene* şi contrastul lor cu cea *cartesiană* în modalitatea „propriei noastre gîndiri" , care, atît pe noi, cît şi de la sine, „ne situează în faţa ultimei cotituri şi a ultimei decizii" **.

Mai exact, Husserl mărturisea că se va situa într-o „transformare interioară" ce-l va conduce spre „dimensiunea ascunsă a «transcendentalului»" , spre „experienţa directă" , considerată drept „cîmpul de investigat al unei *filosofii metodice de lucru*" ***. Sesizînd acest fond de probleme, situînd „cotitura sub semnul înnoirii tematice, Husserl, ca şi Kant, a folosit termenul „filosofie transcendentală pentru a desemna „o temă filosofică determinată sau o disciplină, şi pentru a caracteriza „o poziţie filosofică determinată faţă de problemele transcendentale" ****.

De aici şi unele critici ale urmaşilor, care utilizează fenomenologia, dar se află în dezacord cu idealismul fenomenologic. Astfel, subliniind unitatea indisolubilă dintre

---

* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, în: *Husserliana*, Bd.VI, 2.Aufl., 1962, pp.100-101.

** Ibidem, pp.103- 104.

*** Ibidem, p.104.

**** R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Zweiter Band: Studien zur Phänomenologie der Epoché, Phaenomenologica 83, 1981, p.48.

fenomenologie şi hermeneutică, Ricoeur scria: „Ceea ce hermeneutica a ruinat nu este fenomenologia, ci una dintre interpretările sale, anume interpretarea *idealistă* dată de însuşi Husserl". Căci „ceea ce hermeneutica pune mai întîi sub semnul întrebării în idealismul husserlian este faptul de a-şi fi înscris descoperirea sa de o importanţă covîrşitoare şi indispensabilă, anume intenţionalitatea, într-o conceptualitate ce-i slăbeşte întrebuinţarea, anume relaţia subiect-obiect. Tocmai din această conceptualitate reiese exigenţa de a cerceta ceea ce constituie unitatea sensului obiectului, precum şi acea de a funda această unitate într-o subiectivitate constitutivă*.

VI. În alţi termeni, în discuţie intră justificarea din „fundamente ultime" prin „fenomenologia transcendentală", ceea ce va situa în plan secundar fundarea epistemologică (respectiv, în funcţie şi de faptul ştiinţei în cauză). Aşa cum se preciza, în acelaşi context, „idealul de ştiinţificitate pe care-l revendică fenomenologia nu este în continuitate cu ştiinţele, cu axiomatica lor şi cu interpretarea lor funcţională ... Expresia *aus letzter Begründung* e cea mai tipică în această privinţă şi aminteşte la fel de bine tradiţia platoniciană a hipoteticului şi tradiţia kantiană a autonomiei actului critic". Deşi Husserl a fost „primul care a subliniat discontinuitatea, instituită prin ἐποχή, între demersul transcendental de fundare şi travaliul intern, propriu fiecărei ştiinţe în vederea elaborării propriilor sale fundamente", el nu a încetat să sublinieze „exigenţa justificării puse de fenomenologia transcendentală modelului prestabilit al unei *mathesis universalis*".

* P.Ricoeur, Phénoménologie et hérmeneutique, în: Phänomenologische Forschungen, Bd.1: Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme, K.Alber, Freiburg/München, 1975, pp.31, 38.

** Ibidem, pp.33, 38, 39.

De aceea, procesul de acces la fundamente este cu totul eterogen în raport cu orice fundare internă a unei ştiinţe. Căci „justificarea ultimă" trimite la o altă ordine, iar fundarea e de domeniul intuiţiei. „Toate descoperirile şi invenţiile specialiştilor - scria Husserl - se mişcă în cadrul unui *a priori* absolut de nedepăşit, care nu se poate ivi din doctrinele lor, ci numai pornind de la intuiţia fenomenologică. A sesiza în mod ştiinţific aceasta constituie o temă particulară a filosofiei şi nu a ştiinţelor dogmatice" .*

Această situaţie (care implică, într-adevăr, un dezacord între fenomenologic şi epistemologic) ţine de un context mai de fond al conceperii metodei şi obiectelor ştiinţei, al unităţii dintre teoria cunoaşterii şi ontologie. „În toate ştiinţele - scria Husserl - metoda este determinată şi prin esenţa *universală* a obiectualităţii... Esenţa universală se lasă însă desfăşurată numai gîndind, iar această desfăşurare conduce cu necesitate la o ontologie" **. Aceasta însă numai pe terenul concepţiei despre experienţă propusă de „fenomenologia transcendentală". Căci „în experimentarea transcendentală" *orice* „fiinţă transcendentă", înţeleasă în sensul normal ca fiinţă veritabilă, este eliminată (*ausgeschaltet*), „imparantezată" (*eingeklammert*). Ceea ce trebuie să rămînă este numai „conştiinţa însăşi în esenţa ei proprie" ***.

Aşadar, esenţialul în constituirea şi desfăşurarea demersului fenomenologic îl constituie acţiunea „reducţiei" şi a premisei oricărei premise în fenomenologie: *intenţionalitatea* conştiinţei. Căci „ideea fenomenologică

* E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, hrsg. von K.Heinz Lembeck (Text nach *Husserliana*, Band V), F.Meiner, Hamburg, 1986, p.24.
** Ibidem, p.25.
*** Ibidem, p.78.

a intenţionalităţii" este situată în aşa măsură „în centrul gîndirii husserliene" încît s-ar putea spune: „conştiinţa este intenţionalitate"; dar „o doctrină a intenţionalităţii" se poate susţine „numai în cadrul unei teorii complete privind raporturile conştiinţei cu realul, ceea ce avansează, fie că se vrea sau nu, o ontologie". *

De aceea am putea considera „că intenţionalitatea caracterizează pentru conştinţă faptul de a nu putea în nici un fel identifica ceea ce ea exprimă cu actul ei de expresie şi că, de asemenea, în ciuda utilizării de semne reale, ea este totodeauna un vizat a ceea ce ea nu este" .** Husserl însuşi scria: „Esenţa conştiinţei" este „conştiinţa a ceva", în care „devenim conştienţi de fiinţa determinată a lucrurilor materiale, a corpurilor, oamenilor, de fiinţa societăţilor umane şi a operelor literare etc." ***.

Punctul de plecare trebuie să-l constituie conştiinţa în sensul indicat, de *cogito* cartesin, dar considerată ea însăşi în totalitatea unei conexiuni concrete, anume cea a „fluxului trăirii (*Erlebnisstrom*)" ****. Este vorba de „trăirile intenţionale" care, raportate la „ceva" , se numesc „referite intenţional" , „căci nu orice *moment real* în unitatea concretă a unei trăiri intenţionale are *caracterul de bază al intenţionalităţii*, adică proprietatea de a fi conştiinţa a ceva" +.

---

* A. De Waelhens, *L'idée phénoménologique d'intentionalitaté, în: Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*, în: *Phaenomenologica* 2, 1959, pp.115.

** Ibidem, pp.116-117.

*** E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosphie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neue erw. Aufl., hrsg. von W.Biemel, în: *Husserliana*, Bd.3, 1950, p.74.

**** Ibidem, p.75.

\+ Ibidem, pp.80. 81.

Trebuie, de aceea, să deosebim între „obiect *intenţional* al unei conştiinţe" şi „obiect *sesizat*, cumva un *obiect intenţional* în dublu sens" , anume ca „simplu «fapt»" şi ca „obiect intenţional deplin" , respectiv „o dublă intenţie" *.

Husserl propune apoi o terminologie specială, bazată pe distincţia dintre "„ *componenta reală* a trăirii intenţionale şi *corelatele intenţionale* ale ei, respectiv componentele acesteia". „Datelor multiple ale conţinutului real, *noetic*, le corespunde pretutideni o multitidine de date sesizabile realmente în intuiţia pură într-un «conţinut *noematic*» corelativ sau, pe scurt, «noema», termeni pe care îi vom folosi de-acum înainte" **. Cu alte cuvinte „fiecare trăire intenţională - şi tocmai aceasta constituie piesa de bază a intenţionalităţii - îşi are «obiectul intenţional» al ei, adică sensul ei obiectul" şi astfel „a avea sens, respectiv «a avea în sens» ceva, constituie caracterul fundamental al oricărei conştiinţe care nu este numai trăire în genere, ci şi purtătoare de sens, «noetică», corespunzîndu-i o «noema»" .***

VII. Prin tema intenţionalităţii, problema raportului subiect- obiect ia astfel altă tumură, în sensul că „elaborînd un sens care nu este ea" , conştiinţa, prin natura ei, are capacitatea de a constitui un obiect****. Aşa cum s-a precizat,

---

* Ibidem, pp.82, 83.

** Ibidem, pp.217, 219. „Orice noemă implică relaţia cu lumea obiectelor ... noema este totdeauna ceva obiectiv, adică se referă, prin conţinutul ei, la obiecte" (N.Bagdasar, Edmund Husserl, în: *„Revista de filosofie* XIII, nr.1, 1928, p.34).

*** E. Husserl, Op.cit...., p.223. Se reia cumva „distincţia scolastică dintre *obiectul* «mental» intenţional sau «imanent», pe de o parte, şi cel «real», pe de altă parte", adică „în trăire intenţia este dată laolaltă cu obiectul ei intenţional" care-i aparţine „ca real" (Ibidem, pp.223,224).

**** A. De Waelhens, Op.cit., p.117.

intenţionalitatea „nu înseamnă faptul că un obiect exterior intră în relaţie cu conştiinţa, nici că în conştiinţa însăşi se stabileşte un raport între două conţinuturi psihice, îmbinate unul cu altul. Raportul de intenţionalitate nu are nimic din raporturile între obiecte reale, *ci este esenţialmente actul de a conferi un sens (Sinngebung)*. Exterioritatea obiectului reprezintă exterioritatea însăşi a ceea ce e gîndit în raport cu gîndirea care-l vizează. Obiectul constituie astfel un moment ineluctabil al însuşi fenomenului sensului. Afirmarea obiectului nu va fi, la Husserl, expresia unui realism oarecare. În filosofia sa, obiectul apare ca determinat de structura însăşi a gîndirii care are un sens şi se orientează în jurul unui pol de identitate pe care ea îl pune. Pentru e elabora ideea de transcendenţă, Husserl nu pleacă de la realitatea obiectului, ci de la noţiunea de sens" *.

În fond, pe baza analizei noţiunilor de semnificaţie şi expresie, Husserl ajunge la încheierea că esenţială este „chestiunea privind *fiinţa* intenţionalităţii" **. Ca o „manieră de a identifica conştiinţă şi deschidere", ideea de intenţionalitate „suprimă primatul absolut al «problemei epistemologice», permiţînd o comprehensiune «conciliatoare» a diverselor exigenţe" ***. În raport cu Descartes şi Kant, adică cu „analiza reflexivă" şi cu cea transcendentală (care ne ridică la

---

* E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1967, p.22.*

** E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, în: *Revue Internationale de Philosophie*, Première Année, 2 (1939), p.270.

*** A. De Waelhens, Op.cit., p.121. Este de precizat că ideea de intenţionalitate, elaborată în Logische Untersuchungen *„în raport cu temele semnificaţie şi expresie, reapare în Ideen I* în principal prin corelaţia noetic- noematic, apoi prin „teoria constituirii" şi, în ultimele lucrări, ca „intentionalitate operativă" (J.N. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, în: *Analecta Husserliana*, vol. I, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht- Holland, 1971, pp.109, 111, 114).

„condiţii"), Husserl consideră că fenomenologul tinde spre o „experienţă primă" , care, „în afara fenomenologului care o descoperă" , nu este „o experienţă actuală".

În ultimă instanţă, contextul elaborării logicii utilizează pentru intenţionalitate adjectivele " „*fungierende* (operativ) şi „lebendig" (în manieră vie): „ceea ce-mi stă în opoziţie" şi-a primit întregul său sens de fiinţare „din intenţionalitatea mea prestatoare" (*leistende*). „Intenţionalitatea vie mă poartă, mă jalonează, mă determină practic în întregul meu comportament, ca şi în ceea ce gîndesc, arătîndu-se ca fiinţă sau ca aparenţă, ca operaţională vital putînd să fie netematică, nedezvăluită şi astfel sustrasă cunoaşterii mele". *

De fapt, înţelegînd intenţionalitatea ca „esenţă a conştiinţei", Husserl defineşte „sarcina proprie a fenomenologiei" , anume descrierea conştiinţei întrucît este „conştiinţă-a-ceva" . Pe acest temei, „obiectul este unitatea ideală a intenţiei şi a efectuării intuitive" , psihologismul fiind depăşit**. În alţi termeni, „obiectul trebuie să fie gîndit totdeauna ca un corelat intenţional" şi astfel „reducţia şi afirmarea *intenţionalităţii* constituie un cerc: a opera reducţia, înseamnă a lăsa să survină obiectul numai cu titlul de corelat intenţional al actului său, adică al celui ce-i conferă validitate" ***.

---

* E. Husserl, *Formale und transzendetale Logik. Versuch einer Kritik der logi schen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, în: *Husserliana*, Bd. XVII, 1974, pp.241-242.

** D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlienne Phaenomenologica* 52, 1972, pp.1, 22. Prin „„ *obiect*, Husserl înţelege „nu o transcendenţă fizică sau metafizică, ci apărutul-însuşi, în modul apariţiei sale. El se oferă cu o indubitabilitate absolută într-o evidenţă adevărată şi autentică, care nu este cea a «percepţiei interne» a psihologiilor (Ibidem, p.28).

*** Ibidem, p.32. Într-o „interpretarea definitivă", intenţionalitatea „nu-i singulară, nici semnificantă: ea priveşte posibilitatea ca obiectul să apară ca atare. Ea este nu atît raportul conştiinţei cu unul sau altul dintre obiectele sale, cît raportarea vieţii la prezenţă" (Ibidem, p.290).

Continuînd doctrina lui F. Brentano despre „inexistenţa intenţională", Husserl „susţine că obiectul actului nu este o entitate mentală or «imanentă» care literalmente «există în» actul în care ea este intenţionată". Ca „termen tehnic al filosofiei", intenţionalitatea devine „partea centrală a filosofiei spiritului" (*mind*) şi a regîndirii semantice logice (fregeene, îndeosebi) ca „semantică a «lumilor posibile»" în termenii unei „analize a orizontului"ob iectului, sau, mai exact: teoria husserliană a semnificaţiei „include teoria verificaţionalistă a semnificaţiei şi îndeosebi ultima teorie carnapiană a «lumilor posibile», relevanţa pornind de la noţiunea de «orizont»" *.

VIII. Ideea de intenţionalitate** şi-a dovedit însă rodnicia abia în legătură cu principiul metodologic de bază al fenomenologiei lui Husserl: „reducţia fenomenologică", principiu dezvoltat „în corelaţie cu problema teoretico-gnoseologică a transcendenţei" ***. Dar, preciza Husserl însuşi, „transcendenţa" constituie „enigma cunoaşterii naturale". Ca urmare, este nevoie de „efectuarea reducţiei teoretico-gnoseologice", din care

---

* D.W. Smith/R. McIntyre, *Husserl and Intentionality .A Study of Mind, Meaning, and Language*, D. Reidel, Dordrecht, Holland, Boston, 1982, pp.87, XII, 232, 267. Importanţa majoră a noţiunii husserliene „orizont" constă în faptul că analiza-orizont constituie calea principală a explicării semnificaţiei, a sensului acţiunii", «orizont» funcţionînd ca «orizont-act» şi «orizont-obiect» (p.295).

** Teoria husserliană îndeplineşte un rol central în dezbaterile contemporane asupra intenţionalităţii, în acest sens, cîteva menţiuni bibliografice fiind edificatoare: M.J. Harney, *Intentionality, Sense and the Mind*, M. Nijhoff, The Hague, 1984; J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983; *Dialectica*, Vol.38 (Fasc.2-3, 1984): *Intentionalité*.

*** U. Claesges, *Intetionalităt und Transzendenz*, în: *Analecta Husserliana*, I, p.91.

rezultă „eliminarea oricărui transcendent" şi tema cercetării: „fenomenele pure" *

„Reducţia fenomenologică" permite acesul la „modul transcendental de examinare", plasînd în centrul gîndirii „problema constituirii obiectelor". Formularea acestui principiu este următoarea: „în oricare cercetare teoretico-gnoseologică, fie aceasta de un tip sau altul de cunoaştere, trebuie efectuată *reducţia* teoretico-gnoseologică, adică orice transcendenţă care ar îndeplini aici vreun rol să fie prevăzută cu indiciul eliminării *(Ausschaltung)* ori cu cel al indiferenţei, al nulităţii teoretico-gnoseologice, un indiciu care spune: existenţa tuturor acestor transcendenţe, fie că o cred sau nu, nu mă priveşte nicicum şi nici nu este locul să judec asupra ei, adică ea rămîne în afara oricărei discuţii" **.

Pentru a scăpa de „enigma transcendenţei", Husserl proiectează propriu-zis o depăşire a „criticii cunoaşterii", printr-o „fenomenologie pură" argumentînd statutul cunoaşterii ca atare şi pe cel al „obiectelor".

Pentru a explica „sfera obiectualităţilor" şi „întreaga sferă a cogitaţiilor" *(cogitationes)*, Husserl consideră că „fiinţa cogitaţiei" *(cogitatio)* şi „fenomenul cunoaşterii" trebuie să fie libere de „enigma transcendenţei". Ele nu sînt date în sensul empiric, ci „asigurate prin «reducţia teoretico-metodologică»", a cărei „esenţă metodică" constă în faptul că ne fereşte de a amesteca „evidenţa fiinţei *cogitaţiei* cu „evidenţa faptului că este cogitaţia mea, a lui *cogitans*, adică ne conduce la distincţia dintre „*fenomenul pur* în sensul fenomenologiei" şi „*fenomenul psihologic*", *obiect al psihologiei naturalist-ştiinţifice* ***.

---

* E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, 2.Aufl., (Neudruck 1973); în: *Husserliana*, Bd.II, pp.39, 43, 44.

** Ibidem, p.39.

*** Ibidem, p.43.

Intervin aici termeni specifici, prin care se adînceşte treptat distincţia de esenţă dintre psihologic şi logic şi se precizează sensul operaţional al metodei în interacţiunea componentelor ei: „reducţia" şi intuirea (Schauen), proiectînd nu datul ca atare (empiric sau metafizic), ci „datul" *(Gegebenheit)* ca mod de a fi dat „concret" sau imanent al obiectului, care este intenţional, nu dat în afara conştiinţei.

În acest sens şi formularea că „fenomenul în sensul ştiinţei naturii" cade sub „legea căreia în critica cunoaşterii trebuie să i ne supunem, anume ἐποχή-ului în privinţa oricărui transcendent. Căci eu ca persoană, ca un lucru al lumii şi trăirea, ca trăire a acestei persoane, ordonate – fie şi cu totul nedeterminat – în timpul obiectiv, toate acestea sînt transcendenţe şi sînt nule din punct de vedere teoretico-gnoseologic. Abia printr-o reducţie, pe care am vrea să o numim şi *reducţie fenomenologică*, dobîndesc un dat *(Gegebenheit)* absolut, care nu mai este oferit de transcendenţă" *. Ceea ce rezultă din aplicarea „reducţiei" este „fenomenul pur", care face să apară esenţa sa imanentă (luată unitar) ca *„dat originar absolut*; numai astfel „aruncăm ancora la ţărmul fenomenologiei, ale cărei obiecte sînt puse ca fiinţînd; e adevărat că ele însă „nu fiinţează ca existenţe într-un eu, într-o lume temporală, ci ca date originare absolute sesizate în intuiţia imanentă pură"**.

Critica psihologismului pregătea astfel proiecţia fenomenologică a înţelegerii fenomenelor şi obiectelor ştiinţei în raport cu o instanţă ce nu mai este transcendentă, exterioară, ci imanentă: modul de a fi dat *(Gegebenheit)*,

* Ibidem, p.44.
** Ibidem, p.45.

el însuşi nemijlocit, nu transcendentul (în sens de condiţie de posibilitate).

IX. Noutatea acestui veritabil program nu o constituie nici deducerea, nici producerea „fenomenului", ci „reducţia" la „fenomen", în sensul unei „fenomenologii pure", nu al unei psihologii. Căci, spre deosebire de psihologie, „o ştiinţă despre fapte, despre matters of fact" în sensul lui David Hume şi, ca urmare, „ştiinţă despre *realităţi* - *„fenomenologia pură sau transcendentală* este *„ştiinţă despre esenţă* (ştiinţă «eidetică»)", pentru care *„fenomenele* sînt caracterizate ca «reale», ceea ce necesită „alte reducţii, anume cele specific transcendentale, menite «să purifice» fenomenele psihologice şi să facă din fenomenologie „nu o doctrină a esenţei fenomenelor reale, ci una a fenomenelor reduse transcendental"*.

Problema „reducţiei" a stat în atenţia lui Husserl în toată activitatea sa teoretică de o viaţă, elaborările diferite pe această temă ridicînd şi multe dificultăţi. Aceasta întrucît Husserl „a deosebit o *reducţie eidetică* de reducţia transcendentală sau fenomenologică în sens restrîns". Prima constituie însă „maxima metodologică decisivă şi fundamentală în orice fenomenologie netranscendentală" şi astfel ideea de „fenomenologie pură va avea mereu un dublu sens, nu doar cel de transcendental «pur»" **. Întrucît

---

* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, în: *Husserliana*, III, p.16.

** E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, K. Alber, Freiburg-München, 1989, pp.83-84. De fapt, încă de mult s-a vorbit de: „reducţia eidetică", din care decurge deosebirea „fapt-esenţă (eidos)", de exemplu: de la acest roşu individual la esenţa „roşu", şi de „reducţia transcendentală" (noutatea adusă de Husserl) prin care se distinge „real-ireal" (de pildă, „roşu" - „roşeaţă") şi se ajunge la „faptul transcendent" (obiect al metafizicii, spre deosebire de „eidos transcendent", obiect al ontologiei) (W. Stegmüller, *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, 6.Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, pp.71, 72).

toate „trăirile purificate transcendental" sînt «ireale» şi cercetate de fenomenologie ca «esenţe», nu ca „unităţi singulare", „trebuie să lămurim în ce sens „esenţa" (*Wesen/Eidos*) este un obiect de un sens deosebit şi, mai ales, în ce sens vorbim de „obiectualităţi" *.

Trebuie astfel să determinăm mai exact fenomenologia ca „fenomenologie pură", adică structura şi acţiunea metodei fenomenologice, îndeosebi condiţiile distanţării de „atitudinea naturală" **. Esenţa acestei schimbări de atitudine se află în petrecerea „reducţiei": punctul de plecare îl constituie „îndoiala", pe care odinioară Descartes „a căutat să o călăuzească ... în vederea relevării unei fiinţe absolut neîndoielnice"; principalul este însă că această „încercare de îndoială universală" ţine de „domeniul libertăţii noastre depline" ***. Mai lămurit: cel care se îndoieşte, implică în actul de raportare la o teză două momente, anume: «o punem în afara acţiunii», o «eliminăm (schalten wir aus) şi o împarantezăm» *(klammern wir ein)*„, *ceea ce* constituie oarecum sarcina libertăţii noastre şi, în locul „proiectului cartesian, face să treacă „ *ἐποχή universală*"****.

X. Metoda este astfel mai întîi una „a împarantezării", prin care se lasă de o parte „tot ceea ce cuprinde lumea în sens ontic", ceea ce nu înseamnă „că eu neg această «lume»", că „mă îndoiesc de existenţa ei determinată", ci doar că „nu mă folosesc de ea" şi nici de ştiinţele referitoare la ea+. Ceea ce rămîne este conştiinţa «pură» sau

* E. Husserl, Op.cit., pp.7, 14, 22, 29.
** Ibidem, pp.40, 57.
*** Ibidem, p.64.
**** Ibidem, pp.64-67.
\+ Ibidem, pp.67-68.

«transcendentală» ca «reziduu fenomenologic», ceea ce arată că «suspendarea» *(Ausschaltung)* priveşte „lumea ca fapt", nu „lumea ca eidos" , ajungîndu-se la o nouă „regiune a fiinţei" , regiune ce poate deveni „cîmpul unei ştiinţe a conştiinţei", corespunzînd fenomenologiei.*

Cum ἐποχή deschide mai întîi „regiunea absolută a fiinţei, cea a subiectivităţii absolute sau «transcendentale», atunci această „ἐποχή transcendentală" capătă caracterul unei reducţii în mod treptat" , se descompune „în paşii diferiţi ai «suspendării» şi «împarantezării»", numai astfel noi putînd vorbi de „reducţii transcendentale sau fenomenologice" **. Marea dificultate o constituie reducţia la „fluxul conştiinţei pure" , şi astfel universalizarea „eliminării", ceea ce înseamnă „o lărgire a reducţiei originare la toate domeniile transcendental-eidetice şi la ontologiile ce le aparţin" .***

Accesul la „subiectivitatea transcendentală" , datorat în principal aplicării „reducţiei fenomenologice", mai exact „metodei cartesiene a reducţiei transcendentale", pune astfel în atenţie „obiectivitatea transcendentală" ca „domeniu originar al oricărei raţiuni şi configuraţii raţionale şi, deci, al tuturor ştiinţelor" ****.

Punîndu-se problema „sensului şi prestaţiei (*Leistung*) numitei ἐποχή, este clar că aceasta nu se reduce nici la „suspendarea fenomenologică, nici la o „metodă de împarantezare; în dezvoltarea în direcţia „reducţiei transcendentale se evidenţiază „nu numai un eu, cel ce sînt subiect al redusului fenomenologic" , ci şi

---

* Ibidem, pp.70-72.
** Ibidem, pp.72-73.
*** Ibidem, pp.137-143.
**** E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, în: *Husserliana*, Bd.VIII, 1959, pp.4, 21, 28.

„subiectivitatea", intersubiectivitatea*. Recunoaşterea „unei a doua vieţi transcendentale", „a subiectivităţii străine" evită închiderea într-o „egologie transcendentală" şi conduce la *„monadologia* anticipată de Leibniz" **. Cu aceasta se deschide calea către istorie: „considerat în mod absolut, fiecare *ego* îşi are istoria sa şi există numai ca subiect al unei istorii, anume a sa... *Istoria este marele fapt al fiinţei absolute*, iar ultimele probleme, cele metafizic şi teleologic ultime, fac una cu «chestiunile» privind sensul absolut al istoriei". ***

Întîlnirea (produsă reflexiv) cu „subiectivitatea străină" se concretizează totodată într-o veritabilă *teorie a intersubiectivităţii* ****. Aşa cum s-a observat, este vorba de mersul de la „Eul pur" la „comunitatea de monade", în fond de unitatea dintre conceptele „monadă" şi „scop"; căci în mersul gîndirii lui Husserl sînt de observat două tendinţe: „pe de o parte năzuinţa de a reconstrui în mod consecvent şi multilateral idealismul transcendental, pe de altă parte, aşa cum i-o cereau corectitudinea şi onestitatea sa, de a conferi scrierilor sale un caracter tot mai concret" +.

---

* Ibidem, pp.92, 110, 111, 129.

** Ibidem, pp.174, 189, 190.

*** Ibidem, p.506. "«Ist oria este marele fapt al fiinţei absolute» ar putea suna, într-o inversare, şi astfel: istoria este premisa aprioricâ a istoricităţii interne a fiecărui eu- subiect în parte; aceasta ar fi posibil numai dacă «monada» s-ar afla deja în contextul istoriei. Exprimată într-un jargon modern, aceasta ar însemna: istoricitatea internă nu este alta decît internalizarea istoriei" (L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3: *Phänomenologie und Praxis*, 1976, p.31).

**** Volumele XIII-XV din *Husserliana* acoperă o perioadă îndelungată, într-un fel anii cei mai productivi (1905-1935) din activitatea lui Husserl. E vorba de un material enorm (cca. 2000 de pagini) în care prin această „monadologie" se încearcă înţelegerea unitară a subiectivităţii şi intersubiectivităţii.

\+ St. Strasser, *Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserl*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd.22: *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, 1989, pp.217-218.

În acest sens, „Eul" luat în concretitudinea sa este numit (în „Meditaţii cartesiene) „monadă şi, odată cu constituirea lui ca „Eu-monadă, se constituie şi o „comunitate intermonadică, putîndu-se vorbi de o lume înconjurătoare colectivă, de „un timp al lumii şi o natură intersubiectivă*.

De unde şi precizarea: o „monadologie absolută" ca dezvoltare a „egologiei transcendentale", mai exact, „anunţarea unui Eu-opus în subiectivitate şi identificarea intersubiectivă a unităţilor constitutive. *Monadele au ferestre*" **. Şi mai hotărît: „subiectivitatea transcendentală se dezvoltă în intersubiectivitate sau, exprimat mai exact, nu se dezvoltă, ci se înţelege mai bine, anume ca monadă primordială ce poartă în sine *intenţional* alte monade" ***. În felul acesta, ca şi „intenţionalitatea, tema intersubiectivităţii propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, care justifică posibilitatea comunicării şi a «fiinţării-laolaltă», de unde şi atracţia exercitată de fenomenologie, în procesul eliberării conştiinţei de dominarea subiectivităţii şi a intelectului" ****.

Perspectiva monadologică angajează temporalitatea şi teleologia. Bineînţeles, aceasta prin deosebirea între timp ca „formă a oricărei trăiri" (timp fenomenologic) şi „timpul cosmic" („obiectiv"), iar, în ce priveşte teleologia, prin precizarea că ea uneşte «corelaţiile faptice» ale

---

* Ibidem, pp.219-220.

** E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*: Texte aus dem Nichlass, Zweiter Teil: 1921-1928, în: *Husserliana*, Bd.XIV, 1973, pp.244, 258.

*** Ibidem, Dritter Teil: 1929-1935, în: *Husserliana*, XV, 1973, p.17.

**** Al. Boboc, *Fenomenologia şi ştiinţele umane*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, p.63.

„trăirilor de conştiinţă" şi corelatul lor intenţional, anume o „lume ordonată morfologic*. Dar „raţionalitate", intenţionalitatea şi teleologia formează o unitate tocmai întrucît ideea de teleologie dă „acordul final" al întregii cercetări**. Husserl însuşi spunea despre raţiune că este „interiorul" omului ca om şi pe baza ei deosebirea între teoretic, etic şi estetic e în fond o unitate, stabilind „că fiinţa umană este fiinţă-teleologică şi imperativă, iar această teleologie domină în toate şi în fiecare faptă şi proiect al eului" ***.

Această structurare unitară, prin teleologie, prin capacitatea de a pune intenţii şi de a angaja un proiect, explică, poate, fenomenul „reducţiei" şi, în genere, funcţionarea metodei ca unitate între intenţionalitate şi raţionalitate. Căci noua metodă (şi noua filosofie) implică, în primul rînd, o luare de atitudine în contextul unei libertăţi reale (neîngrădite determinist) de afirmare prin cunoaştere. „Cunoaşterea filosofică - preciza Husserl - este, după Descartes, una *fundamentală* în mod absolut; ea trebuie să se sprijine pe temeiul cunoaşterii nemijlocite şi apodictice, care, în evidenţa ei, exclude orice îndoială imaginabilă posibilă [...] pentru el, ca şi pentru oricine vrea cu adevărat să devină filosof este inevitabil să se înceapă cu un fel de epoché sceptică radicală, care pune sub semnul întrebării universul convingerilor de pînă acum, împiedică de la început orice utilizare a judecăţii asupra acestora, orice luare de atitudine privind valabilitatea sau nevalabilitatea lor. În viaţa sa, fiecare filosof trebuie să procedeze o dată

* E. Husserl, *Ideen*, I, p.129.
** St. Strasser, Op.cit., p.231.
*** E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften...*, *Husserliana*, VI, p.275.

aşa, iar dacă nu a făcut-o, trebuie neapărat, chiar dacă-şi are deja «filosofia sa», să întreprindă aceasta" *.

XI. Este un program de lucru, o pregătire metodologică bazată pe experienţa istoriei şi a ştiinţei. Pe urmele acestei istorii, Husserl aduce însă corelările necesare, punînd scepticismul şi „motivul cartesian" al îndoielii ca probleme şi nu ca soluţii. Căci, dincolo de acestea din urmă, ἐποχή rămîne o piesă de rezistenţă în realizarea cunoaşterii veritabile.

Structurală actului cognitiv, cumva (kantian vorbind) condiţie de posibilitate a efectuării acestuia, ἐποχή aduce laolaltă necesitatea şi contingenţa, explică asmilarea riscului oricărui angajament cognitiv. Formularea scepticilor antici relevă tocmai acest rol al „suspendării judecăţii". „Scepticul - preciza Sextus Empiricus -, începînd să filosofeze spre a aprecia şi înţelege reprezentările, spre a vedea care sînt adevărate şi care false - scopul fiindu-i lipsa de tulburare -, ajunge la o ciocnire de exprimări al căror înţeles este tot atît de convingător, nepotrivire pe care neputînd-o curma (printr-o judecată valabilă) *este redus să-şi suspende judecata* (subl.n.). Abţinîndu-se de a judeca, *se întîmplă* (subl. n.) - ca o consecinţă - netulburarea în ce priveşte opiniile" **.

Atrage atenţia acest „se întîmplă" („vine" , are loc, se petrece), indicînd faptul că desfăşurarea actului cognitiv (şi evaluativ) nu urmează o necesitate strictă, implacabilă,

---

* Ibidem, p.77.

** Sextus Empiricus, *Schiţe Pyrrhoniene în trei cărţi*, în: *Opere filosofice*, traducere şi introducere de A.M. Frenkian, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 25. În traducerea lui Şt. Zeletin (Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p.14): „Odată cu oprirea aprobării vine şi liniştea sufletească". Deci, „oprirea aprobării" în loc de „...abţinîndu-se de a judeca", iar în loc de „se întîmplă - ca o consecinţă", „vine". Cele două variante rezolvă ideea de a se petrece, a avea loc, dar întîmplător!

ci presupune o acţiune liberă, deliberare şi, implicit, depăşirea momentului dogmatic (necritic), precum şi riscul de a nu nimeri momentul cel mai potrivit pentru ἐποχή. Scepticismul însuşi este numit «posibilitatea» dar „nu într-un înţeles mai deosebit, ci în sens propriu, de la «a fi capabil»" . „Scepticismul este posibilitatea de a pune - prin antiteze - atît lucrurile sensibile, cît şi lucrurile inteligibile în toate felurile, o însuşire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forţei egale de argumentare, determinată de lucruri şi aserţiuni opuse, mai întîi la *suspendarea judecăţii* (subl. n.) şi apoi, la netulburare" , prima fiind „o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru" *.

Cum o arată textul: «expunem fiecare lucru în felul unei povestiri, aşa cum ni se pare acum nouă», totul se leagă de un prezent determinat al discursului şi vrea să se situeze dincolo de orice interpretare şi evaluare, într-o descriere «aşa cum ne pare acum nouă». Nu aminteşte oare aceasta de descrierea fenomenologică, prin aspectul cognitiv concret determinat *hic et nunc*?

Principiul atitudinii sceptice este „convingerea că fiecărui argument i se împotriveşte un argument tot atît de valabil" şi numai pornind de aici „încetăm de a avea opinii dogmatice" **.

---

* Ibidem, p.22. Este vorba de „imposibilitatea de a-şi da adeziunea sau de a respinge un lucru" (Ibidem). În traducerea lui Zeletin: „...mai întîi la oprirea aprobării (subl. n.), apoi la liniştea sufletească" (op.cit., p.13). Şi textul cel mai edificator: „«Oprirea aprobării» este popasul cugetării (subl. n.), prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm ceva" (Ibidem, p.14). În nota 1 (la acest text), Zeletin preciza: εποχηε, lat. assensionis retentio (Cicero, Lucullus, cartea II, cap. 19, 59); alţi sceptici (Timon, şcolarul lui Pyrrhon) întrebuinţează în acelaşi sens αφασια. În nota 2 (la p.12) se spune: „scepticul nu hotărăşte asupra viitorului; el arată numai ceea ce i se pare în momentul în care vorbeşte".

** Op.cit., (trad. A. Frenkian), p.23.

Ideea este întărită printr-o exemplificare: „... ceea ce se spune că s-a întîmplat pictorului Appelles i s-a întîmplat şi scepticului. Se povesteşte că Appelles picta un cal şi voia să imite spuma calului. Dar, pentru că nu izbutise în nici un fel, se lasă de această treabă şi zvîrli în zugrăveală cu buretele în care-şi ştergea pensula de culori. Buretele însă, atingînd tabloul, produse imitaţia perfectă a spumei calului" *. La fel şi scepticii, „neizbutind să ajungă la vreun rezultat, s-au abţinut de la a judeca. Şi suspendîndu-şi judecata lor - se iscă netulburarea, ca o consecinţă fericită, aşa cum umbra urmează corpului"; „în lucrurile care sînt obiectul opiniei, scopul scepticului este netulburarea, iar cînd se află sub *imperiul necesităţii* (subl. n.) scopul acestuia este simţirea cumpănită" **.

„Suspendarea judecăţii" se realizează „în felurie moduri" , reductibile la trei: „cel întemeiat pe omul care judecă, pe ceea ce este obiect al judecăţii, şi cel întemeiat şi pe una şi alta" ***. Esenţialul aici - abţinerea de la vreo afirmaţie (ἀφασία) este „o dispoziţie a noastră prin care spunem că nici nu afirmăm, nici nu negăm ceva" , ceea

---

* Ibidem, p.26. Ceea ce interesează aici este sensul fabulei. În traducerea lui Zeletin (p.21, nota1) se spune: „adesea omul realizează, din întîmplare, ceea ce n-a putut realiza cu muncă şi stăruinţă. În acelaşi chip pretindeau scepticii că au ajuns la «liniştea sufletească»", adică „au constatat din întîmplare că liniştea internă se naşte numai atunci cînd renunţi la adevăr".

** Ibidem, p.51. În traducerea lui Zeletin (p.67), în acest celebru cap. XXII se foloseşte „opresc aprobarea", iar ultima frază sună: „Iar«oprirea aprobării» (în nota 1: ἐποχή) şi-a luat numele de la oprirea minţii pentru ca nici să afirme, nici să nege ceva, din pricina temeiniciei egale a lucrurilor cercetate". Ibidem, în traducerea lui Zeletin (p.22) se foloseşte „păstrarea măsurii".

*** Ibidem, p.26. Zeletin dă următoarele lămuriri pentru "moduri le prin care se provoacă oprirea aprobării": τρόποι lat. *modi*, arată felurile de a ajunge la reţinerea aprobării şi poate fi redat şi după forma greacă: *tropi*, resp. τρόποι, spre deosebire de τόποι şi λόγοι (p.23, notele 1,4).

ce înseamnă că o socotim „nu ca fiind în raport cu natura lucrurilor, ca şi cum ele ar fi de aşa natură încît, fără doar şi poate să producă abţinerea de la vreo afirmaţie*. Mai precis, „ceea ce voim noi să arătăm este că acuma cînd enunţăm aceasta simţim aşa cu privire la aceste lucruri anumite pe care le luăm ca obiect de cercetare" **. În esenţă, deci, prin expresia „mă abţin" , noi „afirmăm doar părerea noastră cu privire la ele (la lucruri), aşa cum ne apar. Şi abţinerea îşi capătă denumirea de la acţiunea de a suspenda judecata" .

XII. Studiul problemei scepticismului, al temei ἐποχή în speţă, ne readuce în contextul interpretării şi evaluării metodei fenomenologice însăşi, precum şi al virtualităţilor acestora pentru proiectul de „filosofie fenomenologică".

Nu este greu de sesizat prin ce anume fenomenologia este o «filosofie de lucru»: printr-un „comportament cognitiv axat pe luare de atitudine" (*Stellungsnahme*), nu pe simplă raportare cognitivă la lume, vizînd astfel limitele gnoseologismului concepţiilor moderne despre cunoaştere. Scurta incursiune în istoria termenului ἐποχή, devenit aici parte centrală a unei tehnologii a cunoaşterii şi a proiecţiei universului ideatic al ştiinţei, îşi află motivarea în orientarea pe care o propune fenomenologia: nu spre nemijlocitul empiric (cumva pozitivism, oricum empirism), ci spre dimensiunea prin care ceea ce este vine cu perspectiva totală, cu sensul său şi, într-adevăr, vine, intră

* Ibidem, p.50.

** Ibidem. În traducerea lui Zeletin (p.65) se spune: ἀφασία „starea psihologică în care cineva nu poate rosti nici un cuvînt, de pildă din pricina unei spaime, la sceptici însă din pricina temeiniciei egale a argumentelor contrare". Se întrebuinţează aici în acelaşi sens cu ἐποχή.

în scenă cu de la sine putere, se propune prin şansa pe care o poate avea „suspendarea judecăţii", exercitarea lui „ἐποχή" de a nimeri tocmai sensul a ceea ce vine în întîmpinarea comportamentului fenomenologic.

În alţi termeni, a fi fenomenolog implică atingerea unei adevărate performanţe în luarea de atitudine. Şi aceasta nu prin ancorarea pur şi simplu într-o soluţie sceptică, ci prin exercitarea efectivă a scepticismului privind domeniul de referinţă al subiectului (fenomenologic), exercitare ce implică şansa de a nimeri în întîmpinarea a ceea ce, oricum, vine spre oricine în cunoaştere, dar căruia numai fenomenologic îi sesizăm venirea. Fenomenologia devine astfel mai mult decît una dintre „filosofiile subiectivităţii", anume devine şansa relevării teleologiei interne a istoriei şi calea reîntîlnirii ştiinţificului cu preştiinţificul, cu „lumea vieţii" (*Lebenswelt*), calea de înţelegere a „crizei ştiinţelor europene" şi de depăşire a acestei crize printr-o nouă modelare a raţionalităţii şi a trăirii efective, adică a realizării umane.

În acest context, filosofia însăşi este privită ca „resemnificare de sine a umanului, autorealizare a raţiunii", sarcina pe care şi-o propune filosoful, „scopul vieţii lui ca filosof" fiind: „ştiinţa universală despre lume, cunoaşterea deplină universală". Întrucît însă „filosofia ca ştinţă,ştiinţă riguroasă, serioasă, chiar riguroasă în mod apodictic, - un vis visat pînă la sfîrşit" este „în pericol, adică viitorul îi este periclitat", este nevoie de „chibzuinţă istorică" *. De fapt, cauzele „crizei" se află nu în ştiinţă, ci „în pierderea semnificaţiei ei pentru viaţă", de unde şi nevoia orientării de la „evidenţa

* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, pp.269, 508, 509, 510.

logică-obiectivă" la „evidenţa originară" fundată în „lumea vieţii" *. O asemenea raportare devine o necesitate. Căci „fenomenologia nu este, în ultimă instanţă, decît lămurirea problematicii lumii vieţii... Pentru prima dată în istoria gîndirii, Husserl a făcut o problemă din ceva ce nu fusese văzut pînă atunci, deoarece, deşi de la sine înţeles, se află aşa de aproape încît a fost pierdut din vedere, anume că noi ne aflăm într-o lume ce ne precede ca un domeniu neluat în considerare de vreo interogare" **.

În alţi termeni, este ideea unităţii dintre lumea ştiinţei şi „lumea vieţii", prin considerarea acesteia din urmă ca problemă filosofică, adică descoperirea valorii ei pentru configurarea (şi redobîndirea) conştiinţei de sine a omului. De aici şi explicarea unitară a „crizei ştiinţelor europene" şi a „crizei umanităţii europene" şi soluţia de perspectivă: depăşirea închiderii în raţionalism şi pozitivism prin salvarea raţionalităţii şi a pozitivităţii totodată, într-o „filosofie universală" care, împreună cu ştiinţele particulare, constituie „un fenomen parte integrantă a culturii europene", mai mult, „creierul de care depinde în funcţionarea ei normală spiritualitatea europeană sănătoasă, veritabilă" ***.

Husserl formula astfel un vast program de redresare nu numai a conştiinţei ştiinţifice, ci a umanităţii europene în genere, proiectînd sub specia valorii şi a acţiunii istorice raţiunea şi filosofia. Aşa cum spunea el însuşi, „umanul *(das Menschentum)* omenirii sau al raţiunii solicită astfel o filosofie veritabilă"; însăşi „criza existenţei umane

* Ibidem, pp.8, 26.

** G. Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, W. de Gruyter, 1971, p.16.

*** E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în: *Husserliana*, Bd. VI, 2.Aufl., 1962, p.338.

europene" are ca ieşire „renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii" *.

Fără îndoială, aceste cuvinte pot sta oricînd ca „motto" la un program veritabil de resemnificare şi reconstrucţie, de centrare valorică a culturilor şi de înscriere a acestora sub zodia afirmării încrederii în puterea şi măreţia spiritului uman. Iată destule motive pentru a-l situa pe întemeietorul fenomenologiei în rîndul celor ce au contribuit în mod hotărîtor la ridicarea omului european la conştiinţa de sine şi la conştiinţa valorii unei Europe unite sub semnul raţiunii şi al valorilor perene.

Studiul tradus aici aduce o „experienţă a gîndirii" aflată în slujba raţionalităţii şi a Europei. Era credinţa lui Husserl că originarea acestora într-o istorie comună va constitui oricînd temeiul depăşirii oricărei despărţiri (fie ea „modernă" sau „postmodernă") şi al realizării năzuinţei spre noi orizonturi de afirmare a spiritului, sau, cum spunea ilustrul gînditor, „garanţia trainică a unui mare şi durabil viitor al omului".

În încheierea acestor consideraţii premergătoare la lectura unui text de referinţă pentru stilul de gîndire fenomenologic, aduc cele mai calde mulţumiri celor ce au încurajat şi au sprijinit efectiv realizarea acestui proiect: profesorului Samuel Ijsselling, directorului Arhivelor Husserl din Louvain; Editurii *M. Nijhoff* (încorporată azi în *Kluwer Academic Publishers*) din Haga; profesorilor Walter Biemel (Aachen), Ludwig Landgrebe* (Köln), Gerhart Schmidt (Bonn), Elisabeth Ströker şi Paul Janssen (Köln); fundaţiei " „Deutsche Forschungsgemeinschaft" (Bonn), care ne-a asigurat un bogat fond de carte

* Ibidem, pp.338, 347-348.

fenomenologică (prin repetate donaţii făcute Bibliotecii Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti); Academiei Române (care ne-a asigurat cîteva stagii de documentare în Germania); bibliotecii Seminarului filosofic A de la Universitatea din Bonn; editurilor *F.Meiner* (Hamburg) şi *K. Alber* (Freiburg im Breisgau); tuturor colegilor, familiei şi prietenilor care au fost alături de mine în finalizarea ideii acestui *Husserl* în româneşte.

Alexandru Boboc

ANEXĂ

A. BIBLIOGRAFIE

1. Lista principalelor scrieri ale lui Husserl

1887. *Ueber den Begriff der Zahl* (Habilitationsschirift), Halle (F. Beyer).

1891. *Philosophie der Arithmetik*, I, Psychologische und logische Untersuchungen, Halle (Pfeffer).

1900. *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Halle a.S. (M. Niemeyer).

1901. *Logische Untersuchungen*, Bd. II.

1911. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (" Logos,,, I, 1911), în volum, hrsg. von W. Szilasi (V. Klostermann, Fr. a. Main) 1965.

1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Teil, în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. von E. Husserl, I, Halle, Niemeyer (3. Aufl. 1928).

1913. *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl., (umgearbetet); Bd. I; Bd. II, 1-2 (M. Niemeyer, 3 Aufl., 1922, 1928).

1922. *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode*, în : *Japanische Zeitschrift "Kaizo,,* (jap. Uebersetzung 1923).

1923. *Idee einer philosophischen Kultur*, în: *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, I.

1927. *Phenomenology*, în: Encyclopaedia Britannica, 1927, (14-th ed., Vol. 17).

1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX.

1929. *Formale und transzedentale Logik*, în: *Jahrbuch..., X.*

1930. *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, în: *Jahrbuch...* XI.

1931. *Méditations cartesiennes. Introduction à la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin (nach dem Manuskript übersetzt von Gabrielle Pfeiffer / Em. Levinas).

1934. *Brief an den VIII. Internationalen Kongress für Philosophie in Prag*, în: *Travaux du VIII[e] Congrès International de Philosophie* (Prague, 1936, XLI-XLV).

1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I. Teil, în: *Philosophia* (Beograd), Bd. I (77-176).

1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe (Prag, Academia-Verlag 1984 şi 1964, erste bis dritte Aufl., im Classen Verlag, Hamburg; 4. Aufl., F. Meiner, Hamburg).

1939. *Entwurf einer Vorrede zur 2. Auflage der Logischen Untersuchungen (1913)*, în: *Tijdschrift voor Philosophie*, Louvain, I., 1939.

1939. *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, hrsg. von E. Fink, în: *Revue Internationale de Philosophie*, I, No. 2 (p. 203-225).

1940. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumalichkeit der Natur* în: *Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl*, ed. by M. Farber, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940 (2 ed. 1970), p. 305-326.

1940-41. *Notizen zur Raumakonstitution*, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, I.

1941-42. *Phänomenologie und Anthropologie*, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, II.

1945-46. *Die Welt der lebendigen Gegenwart...*, în: *Phil. and Phen. Research*, VI.

1949. *"Husserl,,,* articol (red. E. Fink, avizat de Husserl), în: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch nach Personen*, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. 1, A-K., Berlin, W. de Gruyter (p. 569 urm., cu bibliografie).

1968. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuternungen und Erinnerungen an Husserl*, hrsg. von R. Ingarden, Der Haag, M. Nijhoff, 1068 (*Phaemenologica* 25).

1978. *Zwei Briefe von Edmund Husserl an Franz Brentano über Logik*, hrsg. von H. Spiegelberg, în: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 6 (p. 1-12).

1980. Frege an Husserl, Husserl an Frege (1891-1907), în: *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, hrsg. von G. Gabriel, F. Kambartel, Chr. Thiel, Hamburg, F. Meiner, 1980 (p. 33-46).

1986. *Lettera a Pfänder* (1931, necunoscută pînă în 1982), în: *AUT-AUT. Revista bisemestriale fondata da Enzo Paci*, (Milano, Nuova Serie 213, maggio-giugno pp. 3-6; trad. după *„Pfänder-Studien"*, hrsg. von E. Avé-Lallement / H. Spiegelberg, 1982).

2. Ediţia completă a operelor lui Husserl (cuprinzînd şi scrieri rămase în manuscris sau publicate numai în revistele vremii).

1950 şi urm. *HUSSERLIANA* - Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. Van Breda (din 1975, in Verbindung mit Rudolf Boehm unter Leitung von Samuel IJsseling), Den Hagg, M. Nijhoff (din 1979, M. Nijhoff Publishers, a member of the Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht/Boston/Lancaster).

1950. Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von St. Strasser, 2. Aufl., 1963 (Neudruck, 1973).

Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1973).

Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Algemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von W.

Biemel (Bd. III, 1: Dass., Text der 1-3. Aufl., neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976; Bd. III, 2: Dass., Ergänzende Texte 1912-1929, neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976).

1952. Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel (2. Aufl., 1984).

Bd. V: *Ideen zu einr reinen Phänomenologie... Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschatfen*, hrsg. von M. Biemel (Nachdruck 1971).

1954. Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1956, 559 p.).

1956. Bd. VII: *Erste Philosophie (1923/1924), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm.

1959. Bd. VIII: *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm.

1962. Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommeremester 1925, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1968).*

1966. Bd. X: *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm (pp. 289 şi urm.: *Habilitationsschirft " Ueber den Begriff der Zahl„: 1887).*

1966. Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten: 1918-1926, hrsg. von M. Fleischer.*

1970. Bd. XII: *Philosophie der Arthmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901), hrsg. von L. Eley.

1973. Bd. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern.

Bd. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* Zweiter Teil: 1920-1928, hrsg. von I. Kern.

Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von I. Kern.

1973. Bd. XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claesges.

1974. Bd. XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einwer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen.

1975. Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von E. Holenstein (Text der 1. und 2. Aufl.),

1979. Bd. XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Mit ergänzenden Texten hrsg. von B. Rang.

1980. Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. von E. Marbach.

1983. Bd. XXI: *Studien zur Arthimetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, hrsg. von I. Strohmeyer.

1984. Bd. XIX, 1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil*, hrsg. von U. Panzer.

1984. Bd. XIX, 2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band... Zweiter Teil*, hrsg. von U. Panzer.

1984. Bd. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, L1, 553 p).

1987. Bd. XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1021)*, hrsg. von Th. Nenon und R. Sepp. (Dordrecht: Kluwer, XXXIX, 408 p.).

Bd. XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommer-semester* 1908, hrsg. von U. Panzer (Dordrtecht, XXIX, 269 p.).

1988. Bd. XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908- 1914)*, hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, XLXIII, 524 p.).

1989. Bd. XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp *(Dodrecht: Kluwer)*.

3. Traduceri în limbile franceză, engleză şi română

1947. *Méditations cartesiennes* (trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, J. Vrin).

1949. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (trad. par E. Gerrer, " Les Etudes Philosophiques„ 2, Paris; trad. par Granel, Paris, 1976).

1949. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique* (trad. par P. Ricoeur des " Ideen: I, Paris, Gallimard).

1950. *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (trad. par P. Ricoeur, Deucalion, III, p. 109-127).

1950. *La crise de l' humanité européenne et la philosophie* (trad. par P. Ricour, " Revue de Métaphysique et de Morale„ LV, p. 225-258).

1955. *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. par Q. Lauer, P.U.F. Paris).

1957. *Logique formelle et logique transcendentale* (trad. par S. Bachelard, Paris, P.U.F).

1957. *Postface a mes "Idées directrices„* (trad. par la Kelkel, " Revue de Métaphysique et de Morale„, nr. 4, 1957).

1960-1963. *Recherches logiques*, I-III, (trad. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F).

1960. *Cartesian Meditations* (trad. engl. D. Cairns), The Hague.

1962. *L'origine de la géométrie* (trad. et introduction par J. Derrida, Paris, PUF).

1964. *The Ideea of Phenomenology* (translated by W.P. Alston and G. Nakhnikian, The Hague, M. Nijhoff, XIII -60 p.).

The Paris Lectures (translated by P. Koestenbaum, The Hague, Nijhoff, LXXIV, 39 p.).

1964. *The phenomenology of internal time-consciousness* (translated by J.S. Churchil, Bloomington, Indiana University Press, 188 p.; idem, The Hague, Nijhoff).

1964. *Leçons pour une phénoménologie de la consecience intime du temps* (trad. par H. Dussort, Paris, PUF, XII 208 p.).

1969. *Formal and Transcendental Logic* (translated by D. Cairns, The Hague).

1970. *The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology* (translated by D. Carr, Evanston).

1970. *Logical Investigations*, I, II (translated by J.N. Findley, London / New York).

1970. *Expérience et jugement* (trad. par D. Souche, Paris).

1972. *Philosophie de l'arithmétique* (trad. par J. English, Paris).

1973. *Experience and Judgement* (translated by J.S. Churchil and K. Ameriks, Evanston/London).

1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Research*, I (translated by F. Kersten).

1985. *Ideea de cultură filosofică* (trad. Al. Boboc, în: Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate de Al. Boboc şi I.N. Roşca, Partea I, Tipografia Universităţii Bucureşti, 1985, pp. 253-260, reluare în 1986, 1987).

1985. *Conferinţe parisiene* (trad. Al. Boboc, în: Op. cit., pp. 261-317).

1990. *Postfaţă la "Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică„* (trad. Al. Boboc, în: Ibidem, Partea II, 1990, pp. 88-111).

4. **Bibliografii-Husserl**

1939. Patocka, J.: *Husserl-Bibliographie*, în: Revue Internationale de Philosophie, Vol. I, 2 (pp. 374-397).

1950. Raes, J: *Ergänzung und Erweiterung der Bibliographie von J. Patocka*, în: Revue Internationale de Philosophie, nr. 14 (pp. 469-475).

1958. Robert, J. D.: *Elements de bibliographie husserliene*, în: Tijdschr. Philos. 20 (pp. 634-544).

1958. Van Breda, H.L.: *Bibliographie sur la phénoménologie récente*, în: *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, Tome II, par les soins de R. Klibansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice (pp. 65-70).

1959. Eley, L.: *Husserl-Bibliographie 1945-1959*, în: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2. (pp. 357-367).

1959. Cucchi,: *Bibiliografia. Studi su Husserl in italiano*, în: Aut-Aut, 54 (p. 431-433).

1959. Van Breda, H.L.: *Bibliographie der bis zum 30. Juni 1950 veröffentlichten Schriften E. Husserls*, în: Edmund Husserl 1859-1959, Den Haag, M. Nijhoff (Phaenomenologica 4, p. 289-306).

1960. Bona, I.: *Bibliografia*, în: *Omaggio a Husserl.* A cura di E. Paci, Milano (p. 291-316).

1961. Van Breda/Paci, E.: *Bibliographie*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine* (Quvrage publié sous la direction de M.F. Sciacca). *Les tendences principales*, Vol. I, Paris-Milano, Fischbacher-Morzoratti (p. 441-464).

1965. Maschke, G./Kernl.: *Husserl-Bibliographie*, în: Revue Internationale de Philosophie, vol. 19, nr. 2 (p. 153-202).

1965. De Lellis, E.: *Bibliografia degli studi husserliani in Italia*: 1960-1964, în Ibidem, (p. 140-152).

1973. Noack, H.: *Bibliographie*, în *Husserl*, hrsg. von H. Noack, Darmastdt, Wiss. Buchgesellschaft (p. 325-331).

1975. Van de Pitte: *Bibliographie 1965-1971*, în: Archiv für Geschichte der Philosophie, 57 (p. 36-53).

1976. Janssen, P.: *Bibliographie*, în: *Edmund Husserl*, Feiburg/München, K. Alber (p. 196-180).

1977. Schumann, K.: *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haagf (Husserliana-Dokumente, Bd. I).

1980. Lapointe, F.: *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979)*, Preceded by a Bibliography of Husserl Writings, Bowling Green, Philosophy Documentation Center (Bowling Green State Univ.), 351 p.

1983. Tifenau, D. (ed.): *Bibliographia Husserliana*, M. Nijhoff (1100 p).

1988. Sepp, H.R.: Bibliographie, în: *Edmund Husserl und die Phänomenologiscghe Bewegung*, hrsg. von H. Rainer Sepp, Freiburg/München, K. Alber (p. 452-459).

1989. Bernet, R./Kern, I./, Marbach, E.: *Bibliographie*, în: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkes*, Hamburg, F. Meiner (p. 229-235).

1989. Janssen, P.: *Literaturverzeichnis*, în: Ströker/Janssen, P.: *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München, K. Alber (p. 351-395).

1990. Ryosuke Ohashi: *Bibliographie*, în: *Die Philosophie der Kyoto-Schule.* Texte und Einführung, hrsg. von R. Ohashi, Freiburg/München, K. Alber.

5. **Anuare, reviste şi colecţii tematice**

a. *Jahrbuch für Philisophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. von E. Husserl (Halle a. S., M. Niemeyer-Verlag, Bande I-XI (1913-1930): de reţinut: I. Band (1913): E. Husserl, *Ideen I; II.* Band: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916); VIII. Band: M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); X. Band: E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik* (1929); Festschrift E. Husserl zum 70. Geburstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch... (1929).

b. *Philosophy and Phenomenological Reasearch*, a Quarterly Journal. Published for the International Phenomenological Society by the State University of New York at Buffalo (ed. by Marvin Farber, din 1940).

c. *Phaenomenologica*. Collection fondée par H.L. Van Breda et Publiée sous le patronage des Centers d'Archives-Husserl (The Hague, M. Nijhoff Publishers; din 1958; (volumul cel mai recent: 123, 1992).

d. *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, ed. by Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht/Holland: D. Reidel Publishers Company, Kluwer), din 1971 (vol. cel mai mrecent: XXX, 1990).

e. *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. von E. W. Orth im *Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung* (Freiburg-München, K. Alber-Verlag), din 1975 (vol. cel mai recent: 24/25, 1991).

f. *Husserl Studies*, ed. by J.N. Mohanty / K. Schumann (The Hague, M. Nijhoff, Kluwer), din 1984 (cu 2 numere anual).

g. *Phenomenology Information Bulletin. A Review of Phenomenological Ideas and Trends* vol. 1-8, 1977-1984), apoi: *Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends*, published by the World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning (Belmont, Massachussetts, USA, ed. A. - T. Tymieniecka) - revista oferă o informare bogată cu privire la mişcarea fenomenologică din Europa, America, Asia ş.a. Aici sînt menţionate şi alte anuare şi reviste, oferindu-se totodată rapoarte asupra activităţii numeroaselor asociaţii fenomenologice contemporane.

B. DOUĂ SCRISORI ALE LUI E. HUSSERL CĂTRE F. BRENTANO DESPRE LOGICĂ [1].

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Sub titlul „Două scrisori despre logică ale lui Edmund Husserl către Franz Brentano", cunoscutul fenomenolog american Spiegelberg oferă aci cîteva texte semnificative din istoria fenomenologiei lui Husserl. Aparţinînd anului 1905, perioadei de la Göttingen (Husserl a funcţionat ca profesor la Universitatea din Göttingen între anii 1905-1916), scrisorile oferă o prezentare sintetică a concepţiei despre logică a întemeietorului orientării fenomenologice, fiind elaborate în spiritul ideii de «logică pură» din **Logische Untersuchungen** (1900-1901), al celebrei polemici cu psihologismul (şi biologismul) din interpretarea logicii şi teoriei cunoaşterii (interpretare dominantă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea). Husserl îşi delimitează aci totodată punctul de vedere specific în raport cu cel al fostului său profesor Franz Brentano (ale cărui prelegeri le-a audiat la Viena în anii 1884-85 şi a cărui concepţie o cunoştea bine, îndeosebi după scrierea acestuia: **Psychologie vom empirischen Standpunkte**, I, 1873), care, prin ceea ce s-a numit „psihologia descriptivă" (sau psihologia intenţionalităţii), rămîne un nume de referinţă în istoria gîndirii contemporane.

Editarea acestor scrisori într-o revistă de filosofie analitică (e şi subtitlul cunoscutei „Grazer Philosophischen Studien. Zeitschrift für analiytische Philosophie") devine

(1) *Zwei Briefe von Edmund Husserl an Franz Brentano über Logick.* Sub îngrijirea lui Herbert SPIEGELBERG (St. Louis, Mo.), în: **Grazer Philosophische Studien**, Bd. 6 (1978), p. 1-12. Scurta dar consistenta „Vorbemerkung" a editorului scrisorilor se află tradusă parţial aci, în „Notă introductivă".

semnificativă şi prin marcarea profilului mai complex al şcolii de la Viena, reprezentată de Brentano, Meinong, Marty, Ehrenfels ş.a., fără de care ar fi greu de înţeles astăzi nu numai „filosofia analitică", ci logica şi filosofia contemporană a ştiinţei şi a limbajului în genere. Spiegelberg însoţeşte textul de o „Observaţie prealabilă" (Vorbemerkung), cu valoare istorică pentru cunoaşterea începuturilor şi genezei stilului de gîndire fenomenologic.

Iată ce scrie Spiegelberg: „În cele două scrisori ale lui Husserl către Brentano, care sînt publicate aci cu permisiunea directorului Arhivei-Husserl, este vorba de numerele 16 şi 18, - după aprecierea mea cele mai bogate în conţinut filosofic - ale listei din Apendice la articolul meu «Despre semnificaţia corespondenţei dintre Franz Brentano şi Edmund Husserl» (titlul este în limba engleză), din «Grazer Philosophische Studien» 5 (1978), a cărui îmbunătăţire în sensul accesibilităţii am considerat-o ca inoportună, mai cu seamă după ce Oskar Kraus a tipărit, în Anexă la scrierea **Adevăr şi evidenţă** (Leipzig: Meiner 1930, p. 153-161) a lui Brentano, numai răspunsurile (numerele 17 şi 19) acestuia, fără explicaţie. Textele au fost comparate mai întîi cu fotocopiile originalelor husserliene, pe care mi le-a înmînat fiul lui Brentano, John C.M. Brentano, în anul 1953.

Pe baza articolului menţionat, preistoria celor două scrisori nu are nevoie de nici o explicaţie aparte. Cele dintîi alineate autobiografice din scrisoarea 16 trimit înapoi la o aluzie dintr-o scrisoare premergătoare a lui Brentano, pe care Husserl o reia. Partea filosofică principală asupra **Cercetărilor logice** ale lui Husserl a fost ocazionată de un paragraf din scrisoarea 15 din 12 octombrie 1904, a lui Brentano, paragraf care, după originalul german (tradus), sună astfel: «V-aş fi recunoscător dacă mi-aţi indica un punct important bine delimitat, în care Dv. credeţi a mă fi depăşit. Ochii mei nu-mi permit prea multă

lectură, iar Dv. ştiţi la cîte obligaţii sînt încă supus pentru perfectarea lucrărilor proprii.»

Scrisoarea 18 constituie răspunsul lui Husserl la replica (17) din 9 ianuarie 1905 a lui Brentano, tipărită în **Adevăr şi evidenţă** (p. 153-159)."

Incontestabil, rîndurile de mai sus constituie o bună introducere în climatul de lucru al gînditorilor de la începutul veacului nostru, în mod special în înţelegerea relaţiilor dintre Husserl şi tradiţia principală a stilului fenomenologic de filosofare.

*
* *

Iată acum textele scrisorilor menţionate:

Göttingen, 3. 1.1905

Mult stimate prieten!

Răspunsul la binevoitoarea Dv. scrisoare, primită de mine şi recitită cu o deosebită satisfacţie, vine cu destulă întîrziere. Nu puteam şi nu voiam să răspund în grabă, superficial. Abia în perioada sărbătorilor de Crăciun am ajuns în sfîrşit la puţină tihnă şi la găsirea orelor dorite, în care să-mi permit şi eu o dată să trăiesc pentru mine însumi şi pentru prietenii mei. Indeosebi prelegerile mele de patru ore asupra părţilor principale din **Fenomenologia şi teoria cunoaşterii**, în care am încercat să schiţez, pentru un mic cerc de elevi avansaţi, începuturile unei fenomenologii sistematice a intuiţiei (percepţiei şi imaginaţiei, reprezentării timpului şi celelalte), mi-au încordat forţele pînă la extrem; aceasta oricît de puţin puteau ele să dea satisfacţie intenţiilor mele şi cumva unor scopuri mai alese ce mi-am propus. Cu privire la alte îndatoriri universitare păstrez tăcere; îmi permit doar să sper, fără vreo motivare mai amplă, că îmi veţi lua în sensul cel bun întîrzierea cu care vă răspund.

Înainte de toate vreau să mărturisesc că scrisoarea atît de amabilă ce mi-aţi adresat-o a aprins în mine dubla dorinţă de a vă revedea şi de a mă explica cu Dv. Şirul de ani în care legătura dintre noi s-a întrerupt, ne-a lipsit şi de premisele esenţiale ale unei înţelegeri personale. Pentru mine aceşti ani înseamnă vremea dezvoltării de la un tînăr cu totul necopt, nestatornic, la bărbat (am acum vîrsta pe care o aveaţi Dv. atunci cînd eu şedeam, ca simplu şcolar, la picioarele Dv.).

Chestiunea privind ce fel de om este cel care a crescut dintr-un tînăr (şi în genere dacă e un om!) nu poate fi calculată numai pornind de la caracterul oricum echivoc al tînărului. Oameni, relaţii, destine, spirite ale trecutului îndepărtat au acţionat asupra lui, l-au format, în sens bun sau rău, au determinat orientările dominante ale voinţei sale.

În aceste afirmaţii mă simt îndemnat de ipoteza prin care Dv. vă pronunţaţi asupra cuprinsului scrisorii mele din urmă. Un adevărat „Privatdocent", care aspiră cu rîvnă, luînd în consideraţie un public şi un regim, eu nu am fost niciodată. Un astfel de om va publica totodată mult şi des. În problemele şi metodele sale el se va lăsa determinat de modă, se va sprijini pe cît posibil în aceasta pe cei influenţi şi iluştri (Wundt, Sigwart, Erdmann ş.a.) şi mai ales se va feri să-i conteste în mod radical. Înainte de orice, eu am făcut tocmai contrariul, fapt pentru care nu este totuşi de mirare că am rămas 14 ani întregi Privatdocent, iar aici, la Göttingen, am venit numai ca extraordinar, şi împotriva dorinţei facultăţii. Timp de nouă ani nu am publicat mai nimic şi adesea mi-am făcut duşmani pe toţi cei influenţi. Aceasta prin faptul că mi-am pus mie însumi problemele mele şi am mers pe propriul meu drum, iar în critică nu am lăsat să domnească nici un fel de alte consideraţii decît cele ale faptelor.

În esenţă, nu am procedat astfel din vreo virtuozitate, ci din constrîngere şi necesitate. Faptele dobîndiseră o astfel de putere asupra mea, încît nici nu puteam altfel - în ciuda unei dorinţe arzătoare către o poziţie modestă, care mi-ar fi oferit independenţă exterioară şi posibilitatea unei acţiuni personale mai importante. Au fost timpuri dure pentru mine şi familia mea, iar amintirea a ceea ce avusesem de suportat atunci nu mă lasă să mă alătur cu plăcere acelor ambiţii ce nu trăiesc pentru fapte, şi cu atît mai puţin să le tolerez şi să pot să mă preocup astfel de toate succesele şi onorurile exterioare. De altfel, conţinutul scrierii mele se explică pur şi simplu pornind

de la titlu: Sînt «Cercetări», o culegere de studii, materiale pentru viitori cercetători, predispoziţii către o logică şi critică a cunoaşterii ştiinţifice, care trimit la continuări, la duceri mai departe. Dv., mult stimate domnule profesor, nu v-a plăcut, totuşi, să publicaţi **Cercetări**. Cît de multe, cîte volume importante ale Dv. ar fi apărut de mult timp - şi aceasta în beneficiul ştiinţei noastre - dacă nu aţi fi tăinuit publicităţii mai largi măcar cercetările pe care ni le-aţi comunicat nouă odinioară în prelegerile Dv. Este important, desigur, să duci propriile cercetări pînă la încheierea supremă, pînă la sistemul desăvîrşit. Dar nu oricui îi este îngăduită aceasta, nu oricine dispune de forţa şi curajul necesar unei astfel de realizări dusă pînă la capăt, ultime şi supreme. În ştiinţele exacte s-a impus demult un astfel de stil, anume de a da publicităţii cercetări în formă de fragmente nefinisate sub aspect sistematic, un fel de predispoziţii încă nedezvoltate. Maturizarea are nevoie adesea de decenii şi secole, de munca unor generaţii. Geniul poate de altfel să-şi urmeze calea sa. Lucrătorul serios va folosi ştiinţa numai dacă el şi-a adus cercetarea pînă acolo unde o permite favorul înzestrării sale şi al relaţiilor sale persoanele; aceasta pentru a lăsa în grija altora continuarea muncii.

Potrivit dorinţei Dv., vreau să schiţez aci un şir de gînduri din lucrarea mea **Cercetări logice**. Mai mult decît de o schiţare, şi aceasta destul de uşor expusă unor neînţelegeri, nici nu poate, fireşte, să fie vorba aci. Volumul 1 al **Cercetărilor logice** se situează în dispută cu «Psihologismul» din logică şi teoria cunoaşterii, adică împotriva unei supraprețuiri foarte nocive a psihologiei ca disciplină fundamentală, presupusă astfel pentru ansamblul filosofiei, şi cu aceasta şi pentru logica pură şi critica cunoaşterii.

Consider important aci să se deosebească bine următoarele concepte:

1) **Logica** în sens de **doctrină a procedării logico-metodologice** (Kunstlehre). 2) **Logica** în sens de **disciplină pur teoretică,** anume ca logică «formală», «pură». Cea dintîi, logica în sens obişnuit, se sprijină, bineînţeles, pe psihologie; fundamentul ei teoretic esenţial îl constituie însă, aşa cum am încercat să demonstrez, logica pură, - o disciplină teoretică proprie, care, la rîndul ei, este în întregime independentă de psihologie şi cu totul a priori. De sfera ei aparţin toate aşa-zisele: «legi logice» şi teorii (principiul contradicţiei, principiile silogistice şi teoriile) în sens pregnant, care nu mai au nimic comun cu psihologia, ca legile şi teoriile doctrinei numerelor, doctrinei multiplicităţii ş.a. Se adevereşte de îndată că aci nu mai e vorba de cazuri analoge pur şi simplu, ba chiar mai mult că logica pură, delimitată în mod firesc, cuprinde întreaga matematică **pură** (de care **nu** aparţine geometria) sau, aşa cum eu consider, se acoperă cu ideea, deja întrezărită de Leibniz, unei **mathesis universalis**. Din înţelegerea acestei separaţii necesare, aşa cum am încercat să dovedesc, îşi trag hrana empirismul modern psihologist, relativismul, antropologismul, care, în modalitatea în vogă, interpretează gîndirea logică delimitată prin legi apriorice de gîndire, precum şi aceste legi însăşi ca pe o proprietate a speciei umane, rezultată din lupta pentru existenţă şi prin selecţia naturală. Înrudită îndeaproape cu această interpretare este «fundamentarea logicii conform principiului economiei de gîndire» de către şcoala lui Mach şi Avenarius, împotriva căreia se orientează ca atare un capitol din **Prolegomena** mea. În capitolul de încheiere am încercat să schiţez, pe baza analizelor polemice, ideea de «logica pură», care este de construit în viitor ca autonomă, la rîndul ei, putînd să fie luată cînd în sens îngust, cînd în sens larg, adică după cum se construieşte realmente fie numai ca matematică pură şi în acelaşi spirit ca şi aceasta (adică numai tehnic), fie, împreună cu ea, pune în legătură, pe baza unei

înţelegeri critic- gnoseologice, clarificările corespunzătoare. Cea din urmă funcţie a constituit teza mea în **Cercetări logice**. În mod practic, azi îmi pare că trebuie să separăm logica pură şi critica cunoaşterii.

Consider ca ţinînd de logică pură: 1) **gramatica pură**, adică teoria a priori a formelor de semnificaţie, conţinînd legile apriori cu ajutorul cărora, prin complicări şi modificări posibile se pot obţine semnificaţii noi (cu sens univoc) pornind de la semnificaţii date; şi aceasta a priori, pe baza «formei» pure (formă categorială, care nu angajează sensul - **unsinnliche**), despre care aflăm în cea de a IV cercetare din volumul II - al **Cercetărilor logice**. În această sferă chestiunea privind adevărul şi falsul nu-şi are locul. Legile gramaticale pure deosebesc «sens» de «nesens» (**Unsinn**) - 2) **legile logice** în sens îngust, legile valabilităţii formale a semnificaţiilor. Acestea deosebesc «sens» de «contrasens» (**Widersinn**) şi mai îndeaproape privesc contrasensul «formal», «analitic», «pur categorial», fac obstrucţie de «materia», de particularitatea (care rămîne complet nedeterminată în orice analiză logică) termenilor.

Aci conceptul veritabil al analiticului îşi are locul său. El se acoperă cu matematicul pur, pe baza simplei forme categoriale valabilă în mod legitim. Legile logice decid asupra obiectualităţii sau lipsei de obiectualitate a semnificaţiilor (Orice judecată, chiar intuitivă sau simbolică, orice reprezentare are o valoare de semnificaţie, un «conţinut», prin care se raportează «intenţional» la un «obiect», respectiv «conţinut de fapt» - **Sachverhalt**).

Aceste legi pot fi considerate, respectiv pot fi luate şi ca legi asupra obiectelor gîndite pur categorial ca atare (adică gîndite **numai** prin intermediul conceptelor logice de forma, ca «un A», «toţi» A, A **şi** B ş.a. A, B,... **nedeterminat**); atunci avem o ontologie formală, o ştiinţă pentru obiecte în genere, făcînd abstracţie de orice particularitate determinată

(chimică, fizică etc.). De aceasta se leagă «doctrina multiplicităţii», care, în genere vorbind este ştiinţa despre teoriile pur analitice, după configuraţiile lor a priori posibile (sau genurile[2]) şi conexiunile sistematice ale acestor configuraţii. Legile pur logice sînt principiile pentru posibilitatea teoriilor, constituie, deci, premisele.

Dacă conceptul de logică pură se extinde astfel încît ocupă întregul fundament al logicii în sens de doctrină a procedării logico-metodologice (Kunstlehre), atunci, pe lîngă aceea analitică matematică, ea cuprinde încă 3) **teoria pură a probabilităţii**, disciplină ce dezvoltă principiile şi teoriile a priori, delimitează posibilitatea ideală a teoriilor empirice (inductive).

Evaluări deosebit de fecunde pentru tratarea unei logici pure oferă admirabila, după mine, **Doctrină a ştiinţei** (**Wissenschaftlehre**) a lui Bolzano în primele (şi singurele semnificative) ei două volume. Lîngă aceasta dar trebuie preluată logica «matematică» modernă şi teoria multiplicităţii.

Prin Bolzano şi matematicienii moderni interesul propriu-zis filosofic rămîne, ce-i drept, nesatisfăcut. Căci acesta nu depinde de expunerile tehnice ale unor astfel de teorii (treaba matematicienilor, a tehnicienilor teoriilor analitice sau analiticii teoretice), ci, în sensul său ultim, de clarificarea lor teoretico-gnoseologică (treaba filosofiei). Există dificultăţi fundamentale, care nu sînt dificultăţi ale teoriei logice, ci ale teoriei conceptului, iar acestea nu vor fi eliminate prin configurarea desăvîrşită a teoriilor logice (respectiv matematice). De pildă, legile pur logice nu sînt nicidecum legi psihologice şi, deci, sînt puse ca «gîndite» («Denk» - gesetzte). Sînt ele norme a priori ale gîndirii? Dar cum sînt posibile, adică inteligibile, asemenea norme

(2) În original, tăiat cuvîntul „al teoriilor".

apriorice? Cum se poate înţelege că ele delimitează necondiţionat posibilitatea oricărei gîndiri obiectiv valabile? Apelul la evidenţă nu e de- ajuns. Evidenţa constituie ea însăşi problema. Dacă evidenţa constituie un caracter psihic distinctiv, atunci de ce alte esenţe psihice nu pot corela acest caracter cu alte idei opuse? Ele sînt altfel «constituite», argumentează relativismul. - Acestor cercetări teoretico-gnoseologice le este consacrat volumul 2 al scrierii mele **Cercetări logice**. El conţine îndepărtarea îndoielilor şi frămîntărilor mai multor ani. Încercările teoretico-gnoseologice se bazează aci pe cercetări fenomenologice foarte cuprinzătoare şi anevoioase. Un mers al gîndului (în cea de a 6-a **Cercetare**) l-am perceput mai întîi la insistenţele mele intelectuale migăloase ca pe o eliberare. El se referă la noul tip de soluţie a vestitei probleme privind elucidarea posibilităţii legilor normative a priori. Din păcate, în situaţia mea de atunci, nu mai aveam puterea să tratez cu deplină expresivitate aceste rezultate de bază şi să le situez în focarul preocupărilor. Despre aceasta însă cu alt prilej.

Dar cu siguranţă că am abuzat deja de răbdarea Dv. După cum aud, Dl. Hirsch, care este erudit în ce priveşte **Cercetările logice**, a preluat un post de secretar la Dv. Poate că el este într-atît familiarizat cu interpretările mele ca să vă poată relata cîte ceva despre acestea, desigur pe cît puteţi aprecia ca demne de dorit astfel de cercetări. L-am cunoscut în primăvara din urmă şi mi-a făcut o foarte bună impresie[3].

*

* *

(3) Rudolf Hirsch din Pilsen, de mai mulţi ani discipol münchenez al lui Theodor Lipps şi Alexander Pfänder, l-a întîlnit pe Husserl probabil cu prilejul vizitei acestuia în cercul de la München în perioada 26-30 mai 1904; a se vedea: Karl Schuhmann, **Husserl-Chronik**, Den Haag: Martinius Nijhoff, 1977, p. 81 (Nota editorului).

Şi acum închei această aproape nesfîrşită scrisoare a mea, la care alătur cele mai cordiale urări pentru Noul An şi pentru apropiata aniversare a zilei Dv. de naştere. Fie ca cerul să vă dea sănătate şi putere pentru creaţiile Dv. filosofice, de a căror binefacere sper să am şi eu parte. Cu cel mai adînc respect şi cu consideraţie pentru ceea ce ca profesor aţi fost pentru mine, vă asigur de recunoştinţa mea nestrămutată.

Din toată inima
Al Dv. fidel şi devotat E. Husserl

*
* *

Göttingen, 27.3.1905
Wöhlerstrasse 11

Mult stimate Domnule Profesor!

Vă mulţumesc din inimă pentru scrisoarea Dv. binevoitoare şi atît de substanţială din punct de vedere ştiinţific. Din păcate, şi de astă dată a trebuit să aştept apropierea vacanţei, pentru ca să reflectez în tihnă asupra mărturisirilor Dv. şi să pot răspunde aşa de recules, precum mi-o cer înalta preţuire şi consideraţie ce v-o port. Am fost extrem de presat îndeosebi de prelegerile în care, de la sărbătorile de Crăciun încoace, am tratat psihologia descriptivă a fanteziei şi a timpului. Între timp nu am fost lipsit însă de un contact spiritual apropiat cu Dv.: am cercetat, pentru nevoile mele, vechile caiete cu minunatele Dv. prelegeri de la Viena din anii 1884/85, iar anumite părţi din acestea le-am expus şi elevilor mei, şi totodată le-am selecţionat pentru punctele centrale ale unor analize ulterioare. Destul de nedesăvîrşit a fost însă tocmai ceea ce eu însumi am putut să ofer pentru tratarea acestor probleme, atît de subtile şi dificile încît pot conduce la disperare!

Şi acum să trecem la chestiunile noastre. Am fost surprins să aflu că Dv. înclinaţi să subordonaţi matematica pură logicii. În felul acesta ne este dat un teren comun. Tot aşa şi cu faptul că Dv. (în măsura în care eu v-am înţeles) vă împotriviţi acelui antropologism, care raportează realmente orice adevăr la specia umană, şi prin aceasta îl relativizează.

Pe de altă parte însă, nu pot nicicum să mă decid a considera matematica pură şi logica drept discipline fundate psihologic. Mai exact: există o doctrină a procedării (Kunstlehre) logice, o procedură a gîndirii fundată psihologic (inclusiv a artei de a calcula); nu cred să trebuiască însă să acordăm vreo valoare faptului că ea tolerează o limitare prin care se elimină tot ce este empiric şi psihologic. De altfel, ceea ce rămîne constituie un conţinut al propoziţiilor şi teoriilor apriorice în mod esenţial înrudite, care, reconstruite sistematic, dau matematica pură în înţelegerea ei cea mai largă sau «logica pură». Pe deplin în acord cu ea se situează matematica «pur aritmetizată» modernă. În teoriile ei minunate nu-i de găsit nimic din ceea ce ţine de psihologia empirică; aceste teorii sînt independente chiar şi de ideea unei reguli practice, care, cel puţin în ele, este neesenţială. Şi aceasta priveşte, cum se spune, toate disciplinele, atît cît se întinde sfera ei naturală. Apreciez în acest fel deşi ştiu că toate conceptele pur logice şi matematice îşi au «originea» în acte de trăire determinate şi deşi eu însumi realizez că, luată apoditic ca evidentă, oricare asemenea lege poate cunoaşte o transformare în anumite afirmaţii relevante din punct de vedere psihologic, ca, de exemplu, cele care exclud în orice conştiinţă, evidenţa pentru A şi evidenţa pentru non-A şi încă altele. De asemenea consider important să deosebesc între propoziţii autentic psihologice şi propoziţii apriorice ca atare, deosebire hotărîtoare mai cu seamă în interesul teoriei cunoaşterii, însă şi în cel al matematicii (**mathesis**) pure însăşi. Prin psihologie înţeleg ştiinţa despre «natura» psihică, la fel cum fizica, în sensul cel mai larg, este înţeleasă ca ştiinţă despre natura fizică. O propoziţie cum e cea a modului „barbara" nu conţine din «natura» fizică şi psihică nici cel puţin cît o axiomă logică şi matematică. Dacă există o natură, lucruri în spaţiu, într-un timp

obiectiv, propoziţiile şi relaţiile lor schimbîndu-se după legi cauzale, dacă există euri, suflete, stări individuale de conştiinţă, legate de corpuri, creiere ş.a., dacă eu însumi sînt şi efectuez acte ş.a. - despre aceasta nu s-a spus, nici presupus ceva în nici o lege pur logică. Ştiinţele empirice - ştiinţele naturii - sînt ştiinţe despre «matters of fact», operînd constant cu obiectivări existenţiale de felul celor indicate mai sus. Matematica pură, întreaga sferă a lui A priori veritabil în genere, este independentă de orice supoziţii de matter-of-fact. În ea nu sîntem mînaţi nici de fizică nici de psihologie sau psihofizică, nu ne situăm în domeniul naturii, ci în cel al ideilor, nu în domeniul cauzalităţii, ci în cel al raţionalităţii. Cu aceasta am spus şi că aceste legi nu au nici o relaţie esenţială cu imperfecţiile apercepţiilor noastre. În ele nu pot găsi nimic despre «noi» şi perfecţiunile sau imperfecţiunile noastre. Acestea sînt **facta** dar în nici un fel nu-i pus în ele **factum**. Legile matematice, pur logice sînt legi de esenţă, iar legile de esenţă aparţin în mod primar şi intrinsec de «esenţa» la care se referă, de esenţele (Essenzen) conceptuale. Numai cu totul impropriu, accidental ele ţin de o eventuală conştiinţă individuală, în care aceste esenţe (species) îşi pot afla cazurile particulare corespunzătoare. Fără îndoială, există o relaţie de apropiere a doctrinei generale a esenţei de psihologia descriptivă. Căci procedînd pur imanent şi analitic, acolo unde aceste feluri de elemente şi forme primitive de raporturi caută să stabilească pe cele care apar în conştiinţa umană, acolo vor fi luate în atenţie şi legile de esenţă ce ţin într-o anumită măsură de aceste moduri. Pentru studiul raporturilor empirice al legilor cauzale, caracteristica esenţială a conştiinţei constituie infrastructura firească. Odată cu legile de esenţă şi compatibilităţile, incompatibilităţile, necesităţile exprimate în

ele, este circumscris necondiţionat şi spaţiul de jos al complexităţilor a priori posibile, de care este legată succesiunea faptic de realizat sau pornind de la care empiria atinge un nivel de selecţionare. Psihologia îşi dobîndeşte rezultatele analizei de esenţă, ale cercetării A priori-ului veritabil pornind de la interese empiric-psihologice. Cu toate acestea este de o importanţă fundamentală să luăm în considerare separarea: în sine considerat, A priori premerge oricărui empiric, psihologic, este independent de orice psihologie şi empirie. Empirismul psihologist scapă din vedere această separaţie, a cărei reliefare îl respinge în mod radical. Legile de esenţă delimitează în generalitate ideală (deci absolută) orice posibilitate. Nici o realitate nu poate leza legile posibilităţii. Biologia şi psihologia empirică pot să ia în considerare tot felul de posibilităţi empirice de dezvoltare şi viaţă sufletească umană, mergînd pînă la posibilităţile vagi ale conştiinţei «supraumane». Prin aceste transformări reale şi posibile ale sufletului legile logice nu vor fi atinse. Ele sînt necondiţionat legi de esenţă, exprimă ceea ce ţine de «sensul» judecăţii, corectitudine ş.a. O judecată, un număr, o sumă etc., care nu s-ar îmbina între ele, nu ar mai fi nici judecată, nici număr etc. Ceea ce evidenţa apodictică îmi permite să consider ca ţinînd de esenţa imanentă a numărului, eu îl iau ca ceva fără de care numărul nu poate fi număr ş.a. În privire (Schauen) generală, înţeleg aceasta ca pe o valabilitate absolută şi independentă. Dacă şi în ce sens eu sînt, «am» trăiri psihice, efectuiez numărători, dacă şi în ce sens este de constituit o teorie despre suflete, şi trăirile acestora, cum îşi dau mîna experienţa proprie şi cea străină - toate acestea pot să rămînă problematice, să rămînă încurcate în îndoială sceptică; A priori considerat ca atare, axioma matematică de pildă, nu va fi afectată prin aceasta.

În adevărurile raţionale, legic - esenţiale am abrogat absolutul, relativismul. Toate principiile, care delimitează ştiinţa în genere ca şi pe cea a unei ştiinţe de experienţă, sînt raţionale, iar ca raţionale ele premerg oricăror ştiinţe empirice, în special psihologiei. A defini în aşa fel conceptul de psihologie ca ea să cuprindă de-acum toate legile de esenţă mi-ar părea cu totul inoportun, deoarece s-ar estompa deosebirea fundamentală, a cărei considerare pregnantă este hotărîtoare pentru teoria cunoaşterii. Şi apoi, cine nu simte modalitatea total diferită a legilor şi cercetărilor, aşa cum se prezintă ea în psihologie (în sens tradiţional) şi în matematică!

De altfel, «Prolegomena» mea nu se îndreaptă împotriva Dv. şi a elevilor dumneavoastră. În fond, cred, între noi nu există aşa de mari diferenţe în aceste chestiuni generale; numai că eu consider ca importantă sublinierea deosebirilor particulare de care Dv. credeţi că vă puteţi lipsi. Trebuie să spun că sînt cu totul departe de mine toate beneficiile mistico-metafizice ale «Ideilor», posibilităţilor ideale ş.a. Nici Bolzano nu şi-a realizat «reprezentările» şi propoziţiile «în sine». Aceste concepţii ale lui Bolzano şi faptul că în cele două prime volume ale **Doctrinei ştiinţei** se află expuneri logice valoroase, care sînt independente de psihologia empirică, au acţionat puternic asupra mea, la fel ca şi resemnificarea de către Lotze a doctrinei platonice a Ideilor. Cu toate acestea, nu pot să-l numesc pe Bolzano «dascăl» şi «îndrumător» în privinţa a ceea ce am expus în **Cercetări logice**. Ceea ce eu ofer, sînt fragmente ale unei teorii a cunoaşterii şi ale unei fenomenologii a cunoaşterii. Despre ideea unei elucidări fenomenologice pure a cunoaşterii nu se află la el (ca şi la Lotze) nici o urmă. Cu aceasta nu vreau însă să ridic pretenţia la originalitate nemaiauzită; multe le-am învăţat, dar de la contemporani de la nimeni în aşa mare măsură ca de la Dv.! Acum, ca şi mai înainte, mă simt şi mă consider discipol al

dumneavoastră. Sper că nu mă consideraţi printre cei cu totul neizbutiţi, pentru care osteneala ce v-aţi dat nu e răsplătită.

Mi-am permis să vă recomand prin cîteva rînduri pe domnul Pitkin, un bun reprezentant al unei generaţii idealiste noi de americani. Aş dori să cred că el vă va interesa; căci este însufleţit de o trainică năzuinţă filosofică şi aflăm cu plăcere cîte ceva despre situaţia filosofică în lumea anglo-americană[4].

Închei cu expresia repetată de adînc respect şi de recunoştinţă.

E. Husserl

(4) Despre Walter B. Pitkin şi relaţiile sale cu Husserl a se vedea articolul meu „What William James Know about Edmund Husserl", în: Lester Embree (ed.), **Life- World and Consciousness.** Essays for Aron Gurwitsch, Evanston: Northwestern University Press, 1972, p.407-424 (Nota editorului).

CUPRINS

Filosofia ca ştiinţă riguroasă 5
Note şi comentarii 75
Postfaţă 95
Anexă 129
A. Bibliografie 131
B. Două scrisori ale lui E. Husserl către F. Brentano despre logică 141

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

Edmund HUSSERL (1859-1938), întemeietorul orientării fenomenologice şi unul dintre cei mai mari gânditori contemporani, este cunoscut prin scrieri de referinţă pentru creaţia teoretico-filosofică şi pentru reconstrucţia modernă în logică, metodologie, etică, axiologie şi ştiinţele umane în genere. Autor al unor scrieri devenite celebre ("Cercetări logice", 1900; "Idei pentru o filosofie pură şi o filosofie fenomenologică", 1913; "Meditaţii carteziene", 1931; "Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia trascendentală", 1936, parte a unei opere vaste, care numără astăzi peste 30 de volume), Husserl a oferit, în primul rând, o metodă de lucru operaţională în procesul asimilării teoretice a problemelor ştiinţei şi artei moderne şi al reconstrucţiei celei mai noi în filosofie, a resemnificării demersului teoretico-filosofic în epoca scientismului şi a marii creaţii tehnice şi ştiinţifice din secolul al XX-lea.

ISBN 973-9131-02-6

11.800